
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00181306 2

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

OPERA OMNIA

IUSSU IMPENSAQUE

LEONIS XIII P. M.

EDITA

TOMUS SEXTUS

PRIMA SECUNDAE SUMMAE THEOLOGIAE

A QUAESTIONE I AD QUAESTIONEM LXX

AD CODICES MANUSCRIPTOS VATICANOS EXACTA

CUM COMMENTARIIS

THOMAE DE VIO CAIETANI ORDINIS PRAEDICATORUM

S. R. E. CARDINALIS

CURA ET STUDIO

FRATRUM EIUSDEM ORDINIS



ROMAE

EX TYPOGRAPHIA POLYGLOTTA

S. C. DE PROPAGANDA FIDE

MDCCCXCI

Proprietas litteraria.

PRAEFATIO

Huic volumini inservierunt sequentes codices Bibliothecae Apostolicae. Omnes sunt in folio, et, praeter I, pergameni.

A) Vaticanus 10155, saec. XIII, foliorum 210, si credis notae ultimi folii: sed 9 folia deducenda sunt, cum post notam 130 scribatur erronee 140; addenda vero 6, quia folia 163, 169, 180, 185, 188, 200, non fuerunt notata. Folio 206 (203), aliena et recentiori manu: *Explicit prima pars secundi libri summae editi a fratre thoma de alkiñ;* titulos quaestionum exhibet margine superiori; indicem habet dorso eiusdem folii 206, manu scriptoris: *Incipiunt capitula primae partis secundi libri summae editae a fratre thoma de aquino ordinis fratrum praedicatorum;* in fine, aliena ut opinor manu: *Expliciunt capitula primae partis secundi libri editi a fratre thoma de aquino ordinis praedicatorum. Deo gratias;* sequuntur quatuor versus insulsi.

B) Vaticanus 737, saec. XIII, foliorum 151. Numerat quaestiones, sed titulos non habet; folio 147: *Explicit prima secundae,* quibus alia manus adiecit: *beati thome de aquino ordinis praedicatorum;* post indicem: *Expliciunt capitula primae partis secundi libri editi a* (super rasuram *sancto*) *thoma de aquino de ordine praedicatorum. deo gratias.*

C) Vaticanus 734, saec. XIII. Folia notantur 232, sed revera sunt 233, quia folium 222 notator neglexit. Indicem habet in principio: *Incipiunt capitula* etc., ut A; opus incipit folio 7; numeros et titulos quaestionum rubricator non implevit; in fine, folio 229 (230), nil nisi: *Explicit;* post folium 230 (231) album, sequuntur duo folia papyracea recenti manu indiculum alphabeticum continentia; in principio: *Incipit tabula super primam partem secundae partis summae sancti thome de aquino ordinis fratrum praedicatorum;* in fine: *explicit tabula super primam secundae fratris thomae de aquino ordinis fratrum praedicatorum.*

D) Vaticanus 736, saec. XIII, foliorum 182. Indicem ponit in principio: *Incipiunt capitula secundi libri de summa fratris thoma de aquiñ;* folio 5: *In nomine domini nri ihû;* rubro: *Incipit secunda pars summae de theologia editae a fratre thoma de aquino ordinis fratrum praedicatorum. Quaestio prima de ultimo fine hominis in communi;* titulos ad quaestiones exhibet, interdum etiam ad articulos; in fine: *Hic liber est scriptus qui scripsit sit benedictus. Explicit prima pars.*

E) Ottobonianus 209, saec. XIII, foliorum 156. Numerat quaestiones et articulos, tituli desiderantur; folio 155, post indicem: *Expliciunt capitula primae partis secundi libri editi a fratre thoma de aquino ordinis praedicatorum. Si male quid feci veniam peto si bene grates;* sequitur indiculus alphabeticus manu credo scriptoris.

F) Ottobonianus 202, saec. XIII, foliorum 198. Folio 5, aliena manu, rubro: *incipit prima secundae edita a fratre thoma de aquino de ultimo fine hominis in communi*

Quaestio prima; dehinc tituli et etiam numeri quaestionum desunt; folio 159, post indicem: *Expliciunt capitula primae partis secundi* (corrector abrasit *partis* et legit *secundae*) *libri editi a fratre thoma de aquino De ordine fratrum praedicatorum;* folia reliqua partem *Quaestionum Disputatarum* continent.

G) Vaticanus 735, saec. XIII, foliorum 198. In principio: *Incipit secunda* etc., ut D; titulos ante quaestiones exhibet; folio 194 incipit index manu posteriori.

H) Urbinas 130, saec. XV, foliorum 270. In principio et fine indicis: *Incipiunt (Expliciunt) capitula primae partis secundi libri editi a sancto thoma de aquino ordinis praedicatorum;* folio 9: *Incipit prima pars secundae partis summae sancti thomae de aquino ordinis praedicatorum feliciter;* in fine *Explicit... de aquino, de ordine fratrum praedicatorum venerabilis doctoris;* ante quaestiones titulos addit.

I) Palatinus 353, saec. XV, papyraceus, foliorum 330. In principio: *Incipit secunda pars summae de theologia edita* etc., ut D; folio 325, ante indicem: *Incipiunt capitula primae partis secundi libri summae editae a fratre thoma de aquino ordinis fratrum praedicatorum.*

K) Vaticanus 732, saec. XIV, vastus codex foliorum 491. Foliis 1-6 indicem quaestionum I-LXX, foliis 266-269 reliquarum quaestionum exhibet; folio 7: *Incipit prima pars secundae de opere fratris thomae de aquino quod intitulatur summa theologiae Quaestio prima;* quaestionum tituli desiderantur, numeri margine scribuntur; in fine: *Explicit prima pars secundi libri edita a fratre thoma de aquino ordinis praedicatorum.*

L) Vaticanus 733, saec. XV, foliorum 206. In principio: *Incipit secunda* etc., ut D; ante quaestiones habet titulos; in fine, post indicem: *Expliciunt capitula primae partis secundi libri editi a fratre Thoma de aquino ordinis praedicatorum. Deo gratias.*

Praeter codices editionem antiquam adhibuimus, quam *a* nominamus, per HAIN descriptam in *Repertorio* sub numero 1448. In fine operis, ante indicem: *Explicit prima pars secundae partis sacrae theologiae doctoris eximii et luminis ecclesiae praeclarissimi sancti Thomae de Aquino ordinis fratrum praedicatorum: Impressa Venetiis per Franciscum de Hailbrun et Petrum de Bartua Anno domini M.CCCC.LXXVIII.* In nostro exemplari bis occurrit folium *f 4*, sed *f 3* desideratur cum folio replicato respondente; duas hinc lacunas in apparatu variantium lectionum notamus: prima incipit quaestione XXIV, art. 1, in corpore, ad verba *bonum vel malum morale*, complectitur artt. 2 et 3, finit art. 4, arg. 2, ad verba *Non ergo aliqua;* altera incipit quaestione XXVII, art. 3, in corpore, ad verba *Quia unicuique existenti*, et desinit quaestione XXVIII, art. 2, arg. *Sed contra*, ad verba *manet in caritate* exclusive. Istis ergo determinatis locis, circa lectiones *a* ex nostro silentio nihil concludere licet.

Ad restituenda vero suae sinceritati ac integritati Commentaria Caietani, usui praesertim fuit editio quae Venetiis per Georgium Arrivabenum absoluta fuit anno 1514 die 24 Martii. Ipsa enim tanquam omnium prima habenda est, cum Caietanus suam expositionem Primae Secundae Partis die 29 Decembris anni 1511 expleverit. Curavit autem hanc primam editionem quidam frater Ordinis Praedicatorum, Ioannes Aloisus Venetus nuncupatus, de mandato, ut par est credere, ipsius Caietani, qui tunc temporis supremum eiusdem Ordinis Magisterium gerebat.

Ceterum in recensione tum textus sancti Thomae, tum Commentationum Caietani, non recedendum putavimus ab illa via ac ratione quam in adornanda hac Leoniana Summae Theologicae editione, rei natura et adiuncta iam a principio suaserunt ineundam (conf. Praef. ad I Vol. *Summae Theol.*).

Codd. et Edd. citat.

A . . .	Cod. Vat. 10155.
B . . .	» » 737.
C . . .	» » 734.
D . . .	» » 736.
E . . .	» Ottob. 209.
F . . .	» Ottob. 202.
G . . .	» Vat. 735.
H . . .	» Urb. 130.
I . . .	» Vat. Palat. 353.
K . . .	» Vat. 732.
L . . .	» Vat. 733.
P . . .	Editio Piana.
a . . .	» anni 1478.

PRIMA SECUNDAE

SUMMAE THEOLOGIAE

SANCTI THOMAE AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS

CARDINALIS CAIETANI



FRATRIS THOMAE DE VIO CAIETANI

ORDINIS PRAEDICATORUM GENERALIS MAGISTRI AC SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORIS

PRAEFATIO

IN COMMENTARIOS IN PRIMAM SECUNDAE DIVI THOMAE AQUINATIS

AD REVERENDISSIMUM IN CHRISTO PATREM AC DOMINUM

D. NICOLAUM

S. R. E. TITULI SANCTAE PRISCAE PRESBYTERUM

CARDINALEM FLISCUM



Qui orthodoxam Ecclesiam, Reverendissime in Christo Pater, pomarium esse cultissimum foecundisque arboribus consitum dixerint, non modo eos non aberrare uspiam, sed rectissime etiam sentire contenderim; quippe qui a principe illo vatum Moyse, in ipsis prope historiae suae foribus, assertum hoc propalam fere ac procul ab aenigmatis esse non ambigant. Neque enim aliud Paradisus ille a Deo plantatus, aquis irriguus, plantis pomiferis consitus, in quo et primus est homo positus, quam Christi refert Ecclesiam, baptismi fonte, vitaeque arbore, quae Christus est, tum divorum hominum et disciplinis illustrium plantariis exornatam. In hunc cum multi ad eximendam famem capiendaque pocula passim accurrant, accessi et ego, et mea sponte cupidus, tum maxime ab Aquinate Salomone (ita enim appellare libet) accitus. Quis enim tam mentis inops ac stolidus, ut advocantem ad conclusum hortum dilectos suos, ut comedant fructus pomorum suorum, non libenter audiat, non gradu concito sequatur? Accessi itaque, neque nuper solum, sed cum primum mihi per aetatem licuit, ac sub opacis procerae illius ac feracis arboris ramis, procul a saeculi curis, procul a passionum aestibus, recreatus, ad radices diu, admirans potius arboris celsitudinem pomorumque copiam ac suavitatem, quam delibans admodum, sessitavi. Ubi vero, auctis viribus, illam conscendi, pomaque ad libitum colligens degustavi, tantus me subito illorum amor incessit, ut non diebus, non noctibus, a legendis illis ac vorandis abstineam.

Sed nescio qui me voluptate hac affectum moeror invaserit, dum, exceptis paucis, reliquos, vel in mandendis siliquis vel effringendis glandibus occupatos, a nostrae procul arboris dulcedine video constitisse. Quam ego rem non aliunde puto quam ex infirmis viribus, neque ad ascensum commodis, provenire; cum simile veri nullo pacto fiat, ut ubertatem tantam negligerent. Hos itaque, Pater Amplissime, miseratus, cum nobis ipsis tantum nati non simus, curavi, collectis pomis ac praebitis, ne ieiuni ac famescentes interirent. Quod cum alias in lucubrationibus meis effecissem, idem nunc in Commentariis in Secundae Primam ea potissimum ratione feci, quod, praeter illius praestantiam tum in Theologia tum in ea Philosophiae parte quae de moribus agit, hic mihi liber ita videbatur esse omnibus necessarius, ut absque illo fieri vel ingenti cum iactura, vel nullo modo posset: complectitur enim prima illa rerum capita, sine quibus aut caliges in ceteris opus est, aut caecutias. Adde et utilitatem, quae tanta in illo est, ut a cunctis simul ordinibus ad hunc sit, quasi ad perennem ac limpidum fontem, accurrendum. Quis etenim Doctorum sine Thoma non aridus videri poterit ac ieiunus?

Quis sacerdotum non baculo Aquinatis innixus, in expiandis peccatis populorum non saepe cespitabit? Enervati procul dubio erunt ac sine viribus absque hoc de pulpitis declamantes; in tantaque legum affluentia, periti Caesarei Pontificiique Iuris inopes et egentes.

Sicuti vero Aquinatis Thomae, inter Praedicatores principis, fructus decerpere nullus debuit prius quam Caietanus Thomas, in Praedicatorii gregis specula constitutus; ita profecto a nullo melius accipiendi sunt atque avidius comedendi, quam ab eo qui Praedicatores tanta est caritate complexus, ut, nunc bonos in illis mores confirmans, nunc restituens collabentes, in fovendis protegendisque illis et omnibus praestet et a nemine superetur. Accedit quod nobilissimi viri ac supra fidem doctissimi, qualis est Aquinas noster, nobilissimo in primis et inter eruditos quotidie victitanti, Commentaria iure quodam debita videntur. Quae duo quam pari nexu in unum te coiverint, non hominibus iam, sed ipsis etiam, si licet, brutis ac lapidibus colliquescit: possemque ego stolidior aliquanto forsitan videri, si amorem tuum ac studium in eruditos viros, si etiam familiae tuae, tum Pontificibus Summis, tum longo Senatorum agmine, quanto scilicet nullam in toto Christiano orbe reperias, exornatae, recensere laudes paravero. Superest, Reverendissime Pater ac Domine, ut, quando neque aurum neque argentum mihi est, ac, si maxime adesset, ea tua est integritas quae ad collucentia solum ista et fluxa non inhiet; ut haec mea munera ea qua dantur fronte recipias, et calathi tenuitatem ipsorum fructuum, quos tibi nunc damus, et ampliores in posterum pollicemur, dulcore ac pinguedine metiaris. Vale feliciter.



PRIMA SECUNDAE

SUMMAE THEOLOGIAE

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

CUM COMMENTARIIS

THOMAE DE VIO CAIETANI

EIUSDEM ORDINIS

S. R. E. CARDINALIS

PROLOGUS

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. xii. - Cf. *De Imaginibus*, Orat. III, § xx.



UIA, sicut Damascenus dicit *, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum;* postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem *; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et [α] ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

* Cf. Part. I, qu. ii, Introd.

α) *et*. – Om. GIK.

Commentaria Cardinalis Caietani

Quanquam propositum meum fuerit super libros *de Anima* coepta perficere, antequam novum hoc opus aggrederer; magis tamen debitum arbitratus sum prosequi commentationes super Summam divi Thomae: tum quia hoc est directe ea quae ad salutis viam spectant, docere; tum quia doctrina haec in Italia satis dormit, et tamen opportuna est valde. Non intendo autem singulos articulos in sequentibus formare, sed iuxta subiectam materiam, ubi opus fuerit, immorari; ita tamen quod nullus praetermittetur articulus, etiam clarissimus, cuius memoria non fiet, quatenus et discussa et omissa industriae tribuantur. Suscipiantur autem velim haec, sicut et cetera nostra, si et inquantum rationi consonant: neque enim eis fidem dari maiorem posco, quam ea sit quae ex ratione gigni nata est. Veruntamen memores sint quod *acribologia mathematica* non est expetenda in moralibus, ut dicitur in II *Metaphys.* * Divi igitur Thomae intercessione fretus, ad textum propero.

* S. Th. lect. v. - Didot lib. Iα, cap. iii, n. 4.

QUAESTIO PRIMA

DE ULTIMO FINE HOMINIS

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare *: ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo [α] considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine *.

* Qu. vi.

* Qu. ii.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum hominis sit agere propter finem.

Secundo: utrum hoc sit proprium rationalis naturae.

Tertio: utrum actus hominis recipiant speciem a [β] fine.

Quarto: utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae.

Quinto: utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Sexto: utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

Septimo: utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.

Octavo: utrum in illo ultimo fine omnes [γ] aliae creaturae conveniant.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMINI CONVENIAT AGERE PROPTER FINEM

Infra, art. 2; qu. vi, art. 1; III *Cont. Gent.*, cap. ii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo, quod est causa actionis: cum [δ] haec praepositio *propter* designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Praeterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis; ut patet per Philosophum in I *Ethic.* * Ergo non omnia homo agit propter finem.

* Cap. i, n. 2. - S. Th. lect. i.

3. Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo [ε] omnia agit propter finem.

Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine; ut patet per Philosophum in II *Physic.* * Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

* Cap. ix, n. 3. - S. Th. lect. xv.

Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae*, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis* *. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis* actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. - Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

* Cf. Magistr., II *Sent.*, dist. xxiv.

Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus [ζ] in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae.

Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam: alias non esset humana, ut dictum est *. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria: uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse [η] actus a voluntate elicitus sit ultimus finis *. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color *: unde sicut im-

* In corpore.

* D. 621.

* D. 359.

α) *primo.* - Om. pH; *primum* Pa.
β) *a.* - *ex* ABCDEFGHIK.
γ) *omnes.* - Om. codices.
δ) *cum.* - *et cum* ABCEFGHILpD.
ε) *homo.* - Om. codices.
ζ) *postremus.* - *postremum* I; pro *primus*, *primum* ACDEFGHIL pB.
η) *ipse.* - Om. codices.

possibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit θ propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum. Et ideo habent quidem ι finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum ϰ.

θ) *quod homo agit.* – *quod homo* pD, *homo agit* E, *quod quod homo faciat hoc agit* I, *quod homo agat* PGsD et *a.*

ι) *quidem.* – *quendam* FpB, *eundem* L, om. G, *quasi* PIa.

ϰ) *praestitutum.* – *praestitum vel praestitutum* AF, *praestitum* H.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo primi articuli quaestionis primae, scito quod hic non quaeritur de hoc vel de illo agere; sed universaliter utrum agere hominis sit propter finem. Hunc enim sensum et argumenta et conclusio responsiva manifestant.

II. In corpore eiusdem articuli, dubium occurrit circa discursum quo ponitur differentia inter actiones hominis et humanas, et concluditur solas illas esse humanas, quarum homo est dominus. Procedit enim littera ab homine inquantum homo, ad hominem inquantum est dominus suorum actuum: et tamen constat quod communius est quod convenit homini inquantum homo, quam quod convenit ei inquantum dominus suorum actuum. Quidquid enim habet homo inquantum dominus, habet inquantum homo: sed non e converso, ut patet de actu intellectus praeveniente actum voluntatis; hic enim convenit homini inquantum a ceteris animantibus differt, et tamen illius non est homo dominus, quia praevenit voluntatem. Et sic totus litterae processus ruere videtur.

III. Ad hoc dicitur quod decisio quae fit in corpore, intelligenda est proprie et formaliter de *actione;* et non, extenso vocabulo *actionis* ad omnem operationem. Vocatur autem proprie actio hominis, quam exercendo dicitur *agere:* et non penes quam magis dicitur *agi* quam agere. Modo constat quod prima operatio intellectus, quae facit dubium in proposito, est mere naturalis etiam antecedenter, et propterea non est computanda inter actiones: secundum ipsam enim homo non dicitur agere, sed agi potius, ut in secundo articulo universaliter de naturalibus actionibus littera dicit. Negandum est ergo quod aliqua actio conveniat homini ut homo, quae non conveniat ei ut dominus, et e converso. Et licet per illam primam operationem homo differat a ceteris animalibus, quia illa est intellectualis; non tamen differt ab eis per illam tanquam per actionem. Differt enim homo in agendo a ceteris animalibus per hoc, quod est dominus suorum actuum: quamvis in essendo et operando, de quibus non est praesens negotium, per aliud differat. Et sic stat solida littera et quoad processum, et quoad distinctionem.

IV. In corpore eiusdem articuli, circa illam propositionem, *Obiectum voluntatis est finis,* dubium est. Quia aut est sermo de formali ac primo obiecto; aut non. Si sic, falsum est: nam finis est pars subiectiva obiecti voluntatis; quia voluntas extendit se ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. – Si non, tunc probatio conclusionis invalida est: nam constat quod in reliqua praemissa, scilicet, *Actiones omnes procedentes ab aliqua potentia, procedunt secundum rationem sui obiecti,* aperte loquitur de obiecto primo et formali.

V. Ad hoc dicitur quod littera loquitur de primo et formali obiecto voluntatis, ut patet in responsione ad 2, et de fine in actu exercito. Et propterea addidit fini bonum, dicendo *finis et bonum:* hoc enim exercet finalem causalitatem. – Nec obstant ea quae sunt ad finem. Quoniam ea quae sunt ad finem, ut sic, non appetuntur nisi ratione finis. Unde ratio eadem semper est omnium volitorum, scilicet finis: diversimode tamen, scilicet in se, vel in alio participata. Et hoc formaliter vel virtualiter: quod dico propter volita vel nolita *neutraliter* seu absolute, de quibus in primo libro * tractatum est.

* Qu. LXXXII, art. 2, Comment. n. VI, VII. - Cf. infra, qu. VIII, Comment.

VI. In calce eiusdem articuli dubium novitiorum occurrit, quomodo ex hoc quod voluntatis obiectum formale est finis, conclusum est quod omnes actiones humanae *sunt propter finem.* Debebat namque concludi: Ergo omnes actiones humanae *tendunt in finem.* Sicut ex hoc quod color est obiectum visus, concluditur: Ergo omnis operatio visus tendit in colorem. Et in proposito, ex hoc quod bonum est obiectum voluntatis: Ergo omnis operatio voluntaria tendit in bonum.

VII. Ad hoc dicitur quod, quia *tendere in aliquid* commune est omni tendenti in terminum, *fieri* autem vel *esse propter aliquid* specialiter est appropriatum causalitatis finis expressioni; et doctrina ex propriis tradenda est: ideo, licet potuisset concludi, Ergo omnes actiones humanae tendunt in finem (quia si sunt propter finem, tendunt in finem); oportuit tamen specificare proprium modum tendendi in causam finalem, et dicere, *Ergo sunt propter finem.* Et scito quod id quod in actu signato significat esse, fieri, agere propter finem, significat in actu exercito tendere in bonum ut sic: quia bonum exercet rationem finis. Et propterea idem etiam est tendere in bonum ut sic, et propter finem. Sed Auctor ly *propter finem* usus est ad claritatem doctrinae de fine in actu signato, vocabulis utens ut communiter philosophi faciunt; sicut etiam de *agere* et *tendere* et aliis huiusmodi est sermo. Agere enim ducem belli propter finem, significat hoc quod exercet, dirigere aciem exercitus ad consequendam victoriam et gloriam. Et similiter esse propter finem exercetur per hoc quod est esse melius, utilius, convenientius, et alia huiusmodi bonitatem importantia.

VIII. In responsione ad primum eiusdem articuli, circa illa verba, *Finis ut est primus in intentione, habet rationem causae,* dubium occurrit an res sit finis secundum quod est in intentione, an secundum quod est in rerum natura. Difficultant enim hoc diversae conditiones finis. Dicitur enim de fine quod est *prima causa,* quod *causa causarum,* quod *movet agens,* quod *movet non motum.* Et rursus de eodem dicitur quod est *ultimum,* quod *optimum,* quod penes defectum assecutionis ipsius dicitur agens *frustra* egisse. Ex his enim videtur quod esse finem convenit rei secundum esse in rerum natura: nam illud est ultimum, optimum, et quo non proveniente dicitur *frustra.* Ex prioribus autem apparet quod esse finem convenit rei secundum esse in intentione: nam secundum illud est primum, causat omnem causalitatem ceterorum, et est movens non motum.

Verba quoque s. Thomae hic, et Averrois in XII *Metaphys.,* comment. XXXVI, non consonare videntur: dum hic dicitur quod res prout est prior secundum intentionem, habet rationem finis; ibi vero dicitur quod *balneum secundum quod est in anima, est agens desiderium; secundum vero esse extra, est finis.*

IX. Ut igitur res non remaneat ambigua, primo ponam tres propositiones, declarando illas; deinde probabo illas *; et sic, tertio, patebit veritas *. Prima propositio est: Esse in intentione non est ratio finis, sed eius conditio. – Secunda est: Esse in executione nec ratio nec conditio finis est, sed coincidens illi. – Tertia est: Esse in rerum natura est ratio finis.

* Num. seq.

* Num. XI.

Ad quarum evidentiam, scito primo quod, sicut in causalitate efficiente distinguendum est de ratione efficiendi

et conditione efficientis (dicimus enim, cum medicus medetur, quod ratio medendi est ars medicinae; conditio vero medicantis est existere, esse singulare quoddam subsistens, etc.); ita in causalitate finali distinguendum est inter rationem finalizandi, et conditionem finalizantis. Et, ut experientia in nobis ipsis testatur, inter agens et finem quoad hoc tantum interest, quod, universaliter loquendo, ratio agendi est forma (iuxta illud III *Physic.* *, text. xvii, *Semper existimabitur species aliqua movere*), conditio vero agentis est subsistere, vel in subsistente esse (iuxta illud I *Metaphys.**, *Actiones sunt subsistentium*): ratio autem finalizandi est esse rei quae finis dicitur, conditio vero finalizantis est esse in intentione.

* Cap. ii, n. 6. - S. Th. lect. iv.

* Cf. cap. i, n. 6. - S. Th. lect. i.

Scito secundo, quod esse in natura ab esse in executione licet non distinguatur sicut unum esse ab alio esse, distinguitur tamen adeo ab eo, ut esse in executione, ut sic, significet esse ut pendens ab agente: esse vero in rerum natura hoc nec includit nec excludit, immo fundare potest causalitatem ex qua dependet agens et eius executio. – Et sic patet sensus propositionum positarum.

X. Probantur autem sic. Finis, bonum et appetibile eiusdem sunt rationis et conditionis; ut patet ex II *Physic.* * et I *Ethic.* * Ergo ratio appetibilis est ratio finis; et conditio appetibilis est conditio finis; et e converso. Et similiter quod non est ratio unius, non est ratio alterius. Modo constat quod ratio quod sanitas appetatur, est esse non in anima (nam non appetit infirmus sanitatem in anima), sed in rerum natura. Ergo esse sanitatis in rerum natura est ratio finalizandi. – Et rursus constat quod sanitas nunquam appeteretur, nisi obiecta et cognita. Ergo esse in intentione est conditio finalizantis. – Et rursus constat quod appetibile movet non motum. Ergo esse in executione, quod est esse in dependentia ad agens, non est ratio nec conditio finis. Sed quia finis generationis et forma geniti coincidunt in idem numero, ex II *Physic.* *, ideo esse in executione coincidens quoddam est.

* Cap. iii, n. 5. - S. Th. lect. v.
* Cap. i, n. i; cap. vii, n. i. - S. Th. lect. i, ix.

* Cap. vii, n. 3. - S. Th. lect. xi.

Et si quaeras de esse sanitatis in rerum natura, an finalizandi ratio sit quando est, aut quando futurum est: respondeo quod utroque tempore, respectu diversorum actuum appetitus, cuius proprium est obiectum finis et bonum. Nam esse in rerum natura sanitatis futurum movet finaliter appetitum secundum actum desiderii; et idem esse postmodum praesens movet appetitum, etiam finaliter, secundum actum delectationis. Habet enim hoc singulare genus causae finalis, ut causalitatem suam actu exerceat etiam habens tantum esse in anima tanquam conditionem causae. Nec hoc est magis mirum quam mirabilis sit diversa natura causandi.

Verum adverte hic duo. Primum est quod ratio desiderabilis non excludit esse in rerum natura praesentialiter. Quoniam esse sanitatis desideratur non solum dum non est, sed usquequo habeatur inclusive: proportionaliter tamen, idest quod, sicut agens agit donec sanitas habeatur inclusive, ita sanitas semper finalizat; et sicut illud agit ut in via, et ut in termino, ita finis proportionaliter. Aequale enim oportet esse tempus finalizandi tempori agendi: alioquin agens ageret non propter finem. – Secundum est quod ratio delectabilis non excludit esse in intentione ut conditionem; ut patet in animalibus. Unde ex hoc quod ratio finalizandi est quandoque esse in rerum natura praesentialiter, non excluditur universaliter dictum huius litterae, scilicet quod secundum quod est in intentione habet rationem finis: semper enim exigitur ista conditio. Et si in pure naturalibus illam quaeris, memento quod *opus naturae est opus intelligentiae,* et cessabit quaestio.

XI. Ex his autem facile patet consonantia ac ratio dictorum de fine *. De fine enim dicitur quod est finis secundum quod est in intentione: et verum est, prout ly *secundum* seu *inquantum* denotat conditionem finis. Et quod est ultimus, optimus, et secundum esse extra, et perfectum, etc.: et verum est, prout denotatur ratio finis. – Sed esto cautus, quod aliud est dicere: Finis ratio est ultima, optima, perfecta, esse extra, etc.; et aliud est dicere: Finis ratio est in statu optimo, ultimo, perfecto, extra animum, etc. In primo denotatur quod ratio finalizandi sit talis secundum se formaliter: in secundo vero, quod habeat talem statum quasi conditionem requisitam ad finalizandum. Unde prima concedatur: secunda autem, utpote falsa, neganda est. Sanitas enim desideratur secundum esse perfectissimum, quoad rationem desiderabilis: sed cum desideratur, non habet statum perfectissimum; immo ille desideratur ut habeatur.

* Cf. num. viii.

Quod autem obiicitur de *frustra*, nihil officit: nam *frustra* non dicitur per privationem causalitatis finalis; sed per privationem assecutionis ex parte efficientis, praesupposita causalitate finali. Quod enim agit propter finem, si non assequatur illum, frustra laborasse dicitur. – Et si instetur, quia in ipsa assecutione finis causalitas est finalis: iam patet responsio, quod est tunc consummatio finalizandi, sicut et agendi. Et sic ex ratione ipsius *frustra* nihil aliud habetur nisi quod ratio finalizandi est esse in rerum natura; et quod esse in rerum natura futurum quidem finalizat, noviter autem praesens consummat finalizationem desiderii. Quod totum et veritati et doctrinae huic consonat.

Averrois quoque verba, quantum ad propositum spectat, scilicet de finis ratione, nobis attestantur: nam de fine, quoad rationem finis, dicit quod est esse extra; quod nos docuimus. Quantum vero ad esse intra, quod sit vel non sit conditio, nihil dicit. Quod vero dicit, quod secundum esse intra est agens, alterius negotii est, et tractatum in primo libro *. Quare etc.

* Qu. v, art. 4, Comment. n. ii; qu. lxxx, art. 2, Comment. n. iii sqq.

XII. In responsione ad secundum, circa rationem qua ostenditur quod actus voluntatis non potest esse ultimus finis, dubium occurrit an intendat de ultimo fine, ut res dicitur finis; aut de ultimo fine, ut adeptio rei dicitur finis. Si littera enim intendit de ultimo fine primo modo, constat quod non solum actus voluntatis, sed nullus actus cuiuscumque potentiae potest esse finis ultimus: sic enim solus Deus est finis ultimus. – Si autem intendit de fine secundo modo, tunc maior, scilicet, *Finis est obiectum voluntatis,* hoc modo intellecta, esset probanda. Negatur enim de facto a ponentibus felicitatem in actu voluntatis: ponunt enim actum amandi Deum ultimum finem ut adeptionem, ipsum vero Deum ut esse adeptum. Et sic, secundum istos, diceretur ad hanc rationem litterae, quod finis ut res, est obiectum voluntatis; finis vero ut adeptio, est actus elicitus voluntatis.

XIII. Ad hoc responderi potest, quantum ad propositum spectat, primo quod littera loquitur de ultimo fine integraliter; et non pro hac vel illa eius parte, vel quasi parte, scilicet re vel adeptione. Ita quod maior est: Finis ultimus simpliciter, et non secundum aliquid eius, est obiectum voluntatis. Et est ista propositio inductive nota: nam nunquam in numerum invenitur ponere finis ut res, contra finem ut adeptio; avarus enim pro obiecto eodem respicit habere pecuniam, et infirmus habere corpus sanum, etc. Sub hac autem propositione non potest subsumi de actu intellectus, sicut de actu voluntatis, quod non est obiectum primum voluntatis: nam de actu voluntatis est verissimum; de actu vero intellectus est falsum, quoniam non solum bonum, sed bonum cognitum, est obiectum primum voluntatis. Et sic ratio litterae, de fine simpliciter intellecta, infert intentum, scilicet quod actus voluntatis non potest esse ultimus finis, quia non potest esse obiectum primum voluntatis.

Secundo potest dici quod iste sermo potest intelligi de fine, eo modo quo res dicitur finis; sed non est sermo de fine ultimo communissimo, qualis est Deus, sed proprio hominis; de quo hoc occultum littera pandit, quod si est aliqua actio hominis, quod illa non potest esse actus elicitus voluntatis. Nec est eadem ratio de actibus alterius potentiae, puta intellectus: quia ille, ex quo potest esse obiectum voluntatis, non prohibetur ex hoc quin sit finis ut res. Et propterea forte littera non affirmative, sed conditionaliter dicit, *si aliqua actio hominis est ultimus finis.* Sat enim est huic litterae salvare quod, etiamsi homo ageret actionem quae esset ultimus finis ut res est ultimus finis, adhuc verificaretur quod tunc ageret etiam propter finem: quia vellet illam actionem, et sic ipsum velle esset propter finem. – Nec subeat hic dubitatio, quomodo actio illa

ultima in qua consistit felicitas ultima, sit imperata, apud doctrinam s. Thomae, quoniam ponit voluntatem et intellectum naturali motu ferri in Deum oblatum cum lumine gloriae *. Haec enim solves intuendo quod loquitur de homine inquantum homo, et non quatenus divinae consors est naturae per gloriam.

* Vide Part. I, qu. LXII, art. 8; II *Sent.*, dist. VII, qu. 1, art. 1; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 8.

Et si hanc litterae responsionem notaveris, perspicies interpretationem principalis conclusionis responsivae positae in corpore huius articuli, scilicet: *Omnes actiones humanae sunt propter finem.* Ly enim *omnes* non distribuit pro omnibus actionibus seorsum sumptis; sed pro singulis perfecte seu integraliter sumptis. Si enim aliqua actio intellectus est ultimus finis, illa secundum se sola non potest esse propter finem: sed ipsa ratione eius velle a quo pendet, quod in se participative claudit, est propter finem. Et sic omnes actiones humanae sunt propter finem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AGERE PROPTER FINEM SIT PROPRIUM RATIONALIS NATURAE

Infra, qu. XII, art. 5; II *Cont. Gent.*, cap. XXIII; III, cap. I, II, XVI, XXIV; *De Pot.*, qu. I, art. 5; qu. III, art. 15; V *Metaphys.*, lect. XVI.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturae. Homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quae non cognoscunt finem: vel quia [α] omnino carent cognitione, sicut creaturae insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturae [β] agere propter finem.

2. PRAETEREA, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quae ratione carent.

3. PRAETEREA, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed *voluntas in ratione est,* ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae.

* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.

SED CONTRA EST quod Philosophus probat in II *Physic.* *, quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.*

* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. VIII.

RESPONDEO DICENDUM quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est *facultas voluntatis et rationis* *. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per [γ] naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis: cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt [δ], sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis [ε] natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra * habitum est. Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem: naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.

* Cf. art. praec.

* Part. I, qu. XXII, art. 2, ad 4; qu. CIII, art. 1, ad 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homo, quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem: sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero [ζ] impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem. Eius vero quod ab alio in finem agitur, est ordinari in finem. Quod potest esse [η] irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente.

AD TERTIUM DICENDUM quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale: sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causae moventur a causa universali: sicut [θ] rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia [ι] particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

α) *vel quia.* – *quia vel* ABCEGHIL; sequens *quia* om. ABCDFGHIKL*a*.
β) *naturae.* – *creaturae* PF*a*.
γ) *per.* – *propter* P*a*.
δ) *possunt.* – *possint* ACGIpBD. – Pro *ordinantur*, *ordinentur* L.
ε) *irrationalis.* – *rationalis* sH, om. ceteri.
ζ) *altero.* – *aliquo* H, *alio* ceteri.
η) *esse.* – *esse etiam* ADHKL, *etiam esse* FE, om. pG.
θ) *sicut.* – *cum* add. P*a*.
ι) *omnia.* – *sua* add. P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo dubium occurrit, quid intersit inter apprehendere *finem*, et apprehendere *rationem finis:* hanc enim differentiam constituit littera radicem differentiae inter rationalia et irrationalia sensitiva in agendo propter finem. Non enim potest dici quod per finem intelligitur *hic finis*, et per rationem finis intelligitur *quidditas finis:* quoniam mulier praeparans cibos ut comedat hora prandii, quidditatem comestionis nec in universali nec in particulari novit; sed ad hunc finem qui est tunc comedere, apprehensum, ordinat praeparationem suam.

II. Ad hoc dicitur quod, cum ratio finis consistat in hoc quod est esse *cuius causa* seu *propter quid*, cognoscere rationem finis est cognoscere habitudinem finis ad id quod est ad finem. Qui enim proportionem horum cognoscit, ad finem se movere potest: et qui non novit, non potest. Cuius signum est quod, apprehenso aliquo fine, puta sanitate, nihil agimus propter ipsam, donec cognoscamus habitudinem eius ad exercitium, vel diaetam, vel potionem, etc. In cognitione ergo proportionis seu habitudinis rei quae est finis, ad id quod est ad finem ut sic, consistit cognoscere rationem finis. Et hinc oritur differentia in movendo se ad finem cognitum, et non movere se, ut in littera dicitur.

III. In eodem secundo articulo, in responsione ad tertium, nota rationem optimam quare *opus naturae est opus intelligentiae.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ACTUS HOMINIS RECIPIANT SPECIEM EX FINE

Infra, qu. XVIII, art. 6; qu. LXXII, art. 3; II *Sent.*, dist. XL, art. 1; *De Virtut.*, qu. I, art. 2, ad 3; qu. II, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Praeterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Praeterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eundem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *de Moribus Ecclesiae et Manichaeorum* *: *Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia.*

* Lib. II, cap. XIII.

Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam: unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis [α]. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus [β]. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem: definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani *: eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra * quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium [γ] humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod [δ] voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit, *super Lucam* *, *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine: nam idem sunt actus morales et actus humani.

* D. 61.

* Art. 1.

* In Prologo.

Ad primum ergo dicendum quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu: quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc [ε] ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum quod finis secundum quod est prior in intentione, ut dictum est *, secundum hoc pertinet ad voluntatem. Et hoc modo dat speciem actui humano sive morali.

* Art. 1, ad 1.

Ad tertium dicendum quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem: sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. – Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis: sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem [ζ] iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem [η] secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

α) *propriis*. – Om. DH.
β) *motus*. – *nostri* add. Pa.
γ) *principium*. – *et principium* ABCDEFGHIL. – *est* post *similiter* om. codices.
δ) *quod*. – *in quod* sBF. – Pro *sicut*, *sicut et* ABDEGHIKL*a*.
ε) *hoc*. – *idem* add. Pa.
ζ) *conservationem*. – *observationem* codices.
η) *iidem* – *idem* codices et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In tertio articulo dubium occurrit circa processum litterae. Nam digredi videtur a principio activo ad principium finale, dum assumit universaliter quod actio specificatur ab actu qui est principium agendi, ut calor calefactionis; et subsumit quod finis est obiectum voluntatis, ac per hoc principium actus deliberati a voluntate; et sic concludit finem ut principium specificare actionem humanam. Constat enim quod finis non est actus qui sit principium agendi: sed est finis propter quem agens principio agendi agit. Malus igitur videtur processus litterae.

II. Ad hoc dicitur quod finis est non solum finis, sed obiectum voluntatis; ac per hoc, loco formae, quae est principium agendi; *balneum* enim, inquit Averroes *, *in anima est agens desiderium.* – Et si contra hoc instetur, quia non salvatur iuxta hanc responsionem sermo formalis, scilicet quod finis speciem det actioni humanae, sed res quae est finis: respondendum est quod finis, inquantum finis, habet quod sit obiectum voluntatis, et sit ratio agendi tali potentiae, cuius est proprium obiectum; et sic est sermo formalis, quod finis specificet actionem humanam. Et nulla digressio in processu commissa est: sed diversus modus habendi rationem agendi inclusus in minore, apparentiam dat dubio. Ipsum enim esse propter quod voluntas agit, est esse quo voluntas agit; nec sibi debetur alio modo *quo agit*, seu ratio agendi.

* XII *Metaphys.*, comment. XXXVI.

III. In eodem articulo, nolo repetere scripta supra Primam Partem. Sed in responsione ad primum, nota illa verba, *et hoc ipsum est de ratione actus.* Ex his enim patet quam conformis s. Thomae sit doctrina superius * tradita de distinctione intrinseca quarundam rerum, scilicet potentiarum, actuum, motuum, et huiusmodi, per extrinseca a quibus rationes earum absolvi nequeunt.

* Part. I, qu. LIV, art. I, Comment. num. XX.

IV. In eodem tertio articulo, in responsione ad tertium, adverte quod Auctor non negat pluralitatem finium etiam proximorum absolute; sed specificantium actum. Unius enim numero actus, prout semel egreditur ab operante (quod dicitur propter accidentes intentiones in continuando actum), unus solus est finis proprius, a quo est species velut substantialis. A ceteris autem accidentales species sunt; ut inferius * clarificabitur de circumstantiis.

* Qu. VII, art. 3, ad 3.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS HUMANAE VITAE

II *Metaphys.*, lect. IV; I *Ethic.*, lect. II.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanae vitae, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.** Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum: et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

* S. Th. lect. I.

2. Praeterea, ea quae sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: unde et mathematicae quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc sunt infinitae, quia, dato quolibet numero, ratio alium maiorem excogitare potest [α]. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod etiam [β] in finibus procedatur in infinitum.

3. Praeterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam: possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ergo in finibus humanae voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanae voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, II *Metaphys.**, quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni.* Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

* S. Th. lect. IV. - Did. lib. Iα, c. II, n. 9.

Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat, in VIII *Physic.**, quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam [γ] non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis: et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: unde, subtracto principio [δ], appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis: principium autem [ε] executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.

* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. IX.

Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere: causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo

---

α) *sunt . . . potest.* – Pro *quia, quod* ABCDEGHIL; pro *dato, ratio* ACDEFGHIKLpB; iidem ante *alium* omittunt *ratio; maiorem* om. codices et *a*; *possunt esse infinitae, quia, dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potes* P.

β) *etiam.* – Om. PFHIa.
γ) *iam* – Om. Pa.
δ) *principio.* – *scilicet primo principio* F, *isto principio* K.
ε) *autem.* – *primum* addunt BF.

contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem ζ.

ζ

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam certam formam η profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed, sicut dicitur *Sap.* XI *, Deus omnia disposuit *in numero, pondere et mensura.*

η

* Vers. 21.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat, in I *Poster.* *, quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut numero praeexistenti, inquantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

* Cap. III, n. 2. - S. Th. lect. VII.

AD TERTIUM DICENDUM quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexae supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium. Quod patet ex hoc, quod circa unum et eundem finem θ indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

θ

ζ) *finem.* – *fines* ABCDGHIKa.
η) *certam formam* – *formam* G, *causam certam* Pa.

θ) *finem.* – *actum* PsH et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem primae quaestionis, dubium est circa responsionem ad primum, cum dicitur quod *de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat.* Nam si hoc est verum, sequitur primo quod de ratione boni quod est essentia divina, est quod aliquid ab ipsa effluat. Et cum illud quod est de ratione alicuius, necessario conveniat illi, sequitur quod necessario ab essentia divina aliquid effluat. Et sic non libere, sed necessario res effluxerunt in esse a Deo.

Sequitur secundo, quod intellectus divinus, moderando effluxum bonorum a primo bono, auferat a bono id quod est de ratione eius. Quod et impossibile est, et non est fas tribuere divinae sapientiae, quae *disponit omnia suaviter* *. – Probatur sequela. Quia, constituendo ultimum bonum inferius, cum illud, quia bonum est, habeat de ratione sua quod aliquid ab eo effluat; et quia ultimum, nihil ab eo effluit; oportet quod sit ablatum ab eo id quod est de ratione eius.

* *Sap.* VIII, vers. 1.

II. Ad hoc dicitur quod inter finem et bonum hoc interest, quod, cum finis habeat duo, scilicet esse obiectum appetitus (habet enim rationem appetibilis), et esse causam finalem (finis enim alicuius est finis), et secundum horum oritur ex primo (nam finis ex eo quod appetibilis, causat finaliter); bonum exercet rationem finis quoad primum. Propterea et in I *Ethic.* * dicitur, *Bonum est quod omnia appetunt:* et divina essentia habet rationem boni respectu suae naturalis voluntatis, utpote proprium obiectum illius, cuius constat non esse finem positive, sicut nec aliam causam. Secundum autem exprimitur nomine finis. Et propterea bonum exercet finem in seipso, et in his quae sunt ad finem, utpote appetibilis rationem habentia: finis autem distinguitur contra ea quae sunt ad finem, ut causa ab effectu.

* Cap. I, n. 1. - S. Th. lect. I.

III. Ex his autem deducitur, cum duplex sit effluxus a bono, scilicet in appetitu et in re (et primus in littera vocatur secundum ordinem intentionis, secundus executionis); si sit sermo de effluxu in appetitu, constat quod de ratione boni est non quod appetatur, sed quod sit appetibile; ac per hoc, non quod ab eo aliquid effluat, sed quod sit tale a quo effluat appetitus sui. Et si contra hoc opponatur processus in infinitum, quia si quodlibet bonum pariet sui amorem, et ille amor, cum sit bonum, pariet sui amorem, et sic in infinitum: facilis est responsio ex responsione ad tertium, quod hoc, cum sit per accidens, non inconvenit sortiri infinitatem, sicut in actibus reflexis intellectus. Si enim eodem actu in obiectum et actum mens nostra ferretur, in primo actu esset status, sicut est in intellectu angeli. – Si vero sit sermo de effluxu in re, sic tanto magis constat quod non est de ratione boni diffundere se, sed esse diffusivum sui. Quoniam bonum ad actualem diffusionem sui in re non pervenit immediate, sed mediante causa efficiente, voluntate scilicet, cuius est obiectum, a qua fit quod sit actualiter finis alicuius, cuius erat finis aptitudinaliter tantum. Et propterea prima obiectio * nihil officit.

* Cf. num. 1.

IV. Ad secundum * autem dicendum est quod, cum bonum multipliciter dicatur, sicut et ens, non est unicum iudicium de omni bono dandum; sed discernendum est quod aliquid dicitur bonum quia est quod est bonum, aliquid quia est quo aliquid est bonum, aliquid ut actio boni, aliquid ut terminus consummans esse bonum, et huiusmodi. Et dicendum quod unumquodque eo modo quo est bonum, est diffusivum sui in appetitu: et similiter unumquodque eo modo quo est bonum, est effusivum sui in re, idest communicativum sui, vel ut principium, vel ut terminus, vel ut subiectum, vel ut passio, etc. Et sic divina sapientia et finem constituit processui bonorum a primo bono, dum finita ea constituit in numero, pondere et mensura; et nullum bonum eo quod est de ratione sua, privavit; sed unicuique non eodem modo distribuit modos communionis, ut simul communio omnium et status daretur bonis. Ab ultimo namque bono, etsi non emanet aliquid in re ulterius, est tamen hoc bonum quod est terminare effluxum boni et perficere ac consummare rem in esse perfecto; quod non parum boni est.

* Cf. ibid.

V. In eodem quarto articulo dubium occurrit circa responsionem ad secundum, quo pacto potest esse verum quod inter species numerorum sit ordo per accidens, et processus in infinitum, quia accidit numero praeexistenti quod ei addatur unitas. Videtur enim in primis contra communem animi conceptionem, scilicet quod inter species est ordo per se. Et probatur ratione: quia una species, puta trinitas, est per se prior quaternitate, et quaternitas est per se posterior trinitate, et simile est de trigono et tetragono.

VI. Ad hoc dicitur breviter (quia extra moralia est materia haec) quod aliud est loqui de ordine entium, et aliud de ordine eorum ut causae et causati. Sermo praesens est de ordine finium, idest causarum finalium: et propterea, de ordine causandi loquendo, dicitur quod numerus praecedens est causa per accidens numeri sequentis, quia accidit numero praeexistenti, puta octonario, ut sic, quod addatur unitas et fiat novenarius. Obiectio autem militat de ordine ipsarum specierum absolute, non in ratione causae et causati.

Sed si studiose inquiritur quomodo in speciebus numerorum, figurarum et proportionum, datur processus in infinitum, et tamen communiter dicitur quod in per se ordinatis entibus non datur processus in infinitum: dicendum est quod illud commune dictum intelligendum est de entibus simpliciter, non de entibus secundum quid. Huiusmodi autem species, cum non sint nec esse possint in actu, sed semper sint in actu permixto potentiae, ut patet in IX *Metaphys.* *; non sunt inter entia nisi secundum quid, ut est infinitum. Et propterea non de eis intelligitur, cum dicitur quod in entibus habentibus per se ordinem, non est processus in infinitum.

* Lect. v. - Did. lib. VIII, cap. vi, n. 5.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM UNIUS HOMINIS POSSINT ESSE PLURES ULTIMI FINES

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus, XIX *de Civ. Dei* *, quod quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet *in voluptate, in quiete, in primis* [α] *naturae, et in virtute.* Haec autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suae voluntatis in multis.

* Cap. I.

2. PRAETEREA, ea quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. PRAETEREA, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suae voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est voluntatem unius hominis simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

SED CONTRA, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitae suae regulas accipit. Unde de gulosis dicitur *Philip.* III*: *Quorum deus venter est:* quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Matt. VI *, *nemo potest duobus dominis servire,* ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

* Vers. 19.
* Vers. 24.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines *. Cuius ratio potest triplex assignari. Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei* *: *Finem boni nunc dicimus, non quod consumatur* [β] *ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit.* Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum [γ] ipsius.

* D. 624.
* Cap. I.

Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita [δ] in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum: quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est quia, cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, sicut supra * habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur [ε] rationem generis: sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est.

* Art. 3.

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, etsi plura [ζ] accipi possint quae ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum [η].

AD TERTIUM DICENDUM quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul. Quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis * patet.

* In corp., et resp. ad 2.

α) *primis.* – *bonis* PKsB, *principiis* LsH.
β) *consumatur.* – *consumitur* Pa. – Pro *perficiatur, perficitur* PBCDEGHa; pro *plenum, plene* Pa.
γ) *perfectum.* – *perfectivum* P.
δ) *ita.* – *ita et* codices.
ε) *sortiantur.* – *sortiatur* ACDFGHILa, *omnes sortiantur* K.
ζ) *plura.* – *plura aliqua* codices. – Pro *possint, possunt* PDGKpC et *a*.
η) *ipsum.* – *ipsam* PK.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quinto eiusdem primae quaestionis, adverte primo titulum, quod intelligo ipsum de simul fieri tam actu, quam affectu seu habitu. – Deinde vim rationum in corpore. Procedunt enim ex diversis capitibus: nam prima, ex eo quod ultimus finis habet rationem boni perfecti respectu illius; secunda, ex eo quod habet rationem primi

boni naturalis; tertia, ex eo quod habet rationem primi specificantis. Et licet prima ratio clarius convincat, et propterea illa utitur Auctor in responsionibus argumentorum; eodem tamen modo omnes clarificant. Nam sicut repugnat divitias, verbi gratia, ex una parte, et voluptatem ex altera parte, constituere simul duo bona completa unius, quia sequitur quod neutrum seorsum est sufficiens, ac per hoc utrique aliquid deficit, et utrumque est incompletum; ita repugnat haec eadem constituere simul duo prima bona naturalia, quia neutrum esset primum a quo inciperet motus voluntatis; et similiter repugnat eadem constituere duo prima specificantia, quia neutrum eorum esset specificans primum. Unde hae rationes, directe concludentes unitatem formalem ultimi finis in unoquoque, quia habet rationem completi, naturalis, et specificantis primo; simul concludunt quod impossibile est simul poni huiusmodi rationem formalem in diversis e regione condivisis, ita ut distinguatur ipsa ratio formalis in eis, et fiant simul duo ultimi fines unius hominis. Cum quo tamen stat, ut in littera dicitur *, quod ratio ista ponatur in pluribus tanquam partibus integrantibus unum subiectum adaequatum illius.

* In resp. ad 1.

II. Sed unum hic occurrit novitiorum dubium, quomodo stant haec duo simul, quod quilibet peccator constituat sibi ultimum finem in illo commutabili bono ad quod intendit, cum avertitur a Deo peccando mortaliter; et quod non habeat simul in habitu diversa ut ultimos fines; cum contingat eundem hominem simul esse in disparatis peccatis mortalibus, puta gula et iniustitia, ita quod neutri per alterum afficitur, sed ebrietas eum secundum se delectat, et similiter iniustitia.

III. Ad hoc breviter dicitur quod omnes fines proximi peccatorum mortalium uniuntur in uno ultimo fine, qui est ipsemet peccator: quoniam *amor sui usque in contemptum Dei, constituit civitatem Babylonis, sicut amor Dei usque ad contemptum sui, Ierusalem* *. Unde huiusmodi peccator nec in gulae nec in iniustitiae apparenti bono seorsum constituit ultimum finem (cuius signum est, quia neutrum sibi sufficit): sed omnia commutabilia bona ad quae peccator convertitur, referuntur ad unum communem finem, qui est simpliciter ultimus sibi, scilicet ipsummet; quoniam omnia appetit ut conferentia ad bonum proprium. Ita quod huiusmodi bona non appetuntur ut fines ultimi simpliciter, sed ut fines ultimi partiales; ut scilicet partes boni proprii, quod est simpliciter finis ultimus illius, et intentum in omni peccato mortali. Littera autem docet impossibile esse quod unius simul sint plures fines ultimi simpliciter. Et propterea nulla est contrarietas inter proposita.

* Aug. *de Civ. Dei*, lib. XIV, cap. XXVIII; *Enarrat. in Psal.* LXIV.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM HOMO OMNIA QUAE VULT, VELIT PROPTER ULTIMUM FINEM

IV *Sent.*, dist XLIX, qu. 1, art. 3, qu^a 4; *Cont. Gent.*, cap. CI.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia quaecumque homo vult, propter ultimum finem velit. Ea enim quae ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quae homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in principio *Metaphys.* *, quod scientiae speculativae propter seipsas quaeruntur. Nec tamen potest dici quod quaelibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem.

* Cap. II, n. 3 sqq. - S. Th. lect. II.

3. Praeterea, quicumque ordinat aliquid in finem aliquem [α], cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIX *de Civ. Dei* *: *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum.*

* Cap. I.

Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo [β] omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem.

Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum [γ] movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi [δ] secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum quod actiones ludicrae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tamen [ε] ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem praestantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

Et similiter dicendum ad secundum, de scientia speculativa; quae appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto [ζ], quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

α) *finem aliquem.* – *finem* Pa.
β) *ideo.* – *ita* Pa. – Eaedem pro *per*, *propter*.
γ) *primum.* – *primus* ABCDEGHIL.
δ) *nisi.* – Om. P.
ε) *tamen.* – *tantum* P; *non ordinantur... tamen* om. *a*.
ζ) *et perfecto.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In sexto articulo unum oportet prae oculis semper habere, ut non fallamur, scilicet distinctionem inter ultimum finem hominis formaliter, vel materialiter, quae in articulo septimo exprimuntur. Ultimus enim finis formaliter nihil aliud est quam bonum perfectum cuiusque, ut in quinto dicitur articulo. Et de ultimo fine formaliter hic sextus articulus verificatur primo. De ultimo autem fine materialiter verificatur secundario, ut scilicet induit illius rationem formalem: oportet enim quaecumque homo vult, quod velit propter suam perfectionem; quoniam, ut in Octavo dicitur *Ethic.* *, *amabile quidem bonum, unicuique autem proprium.* [* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. II.]

II. Et si hoc advertisset Scotus, non dixisset forte quod scripsit in Quarto, dist. XLIX, illa quaestione, *Utrum omnia quae appetit homo, appetat propter beatitudinem* *. Tenet enim partem negativam: quia homo potest libero appetitu velle non propter beatitudinem, tam negative quam contrarie. Negative quidem, tum quia intellectus potest aliud quam beatitudinem cogitare, et consequenter voluntas velle. Tum quia intellectus potest aliquod bonum considerare ut bonum in se, non considerando ut bonum ad finem: ergo et voluntas potest velle illud. Contrarie vero, quia, stante certitudine de beatitudine in Deo etc., et malitia fornicationis, potest homo velle fornicari. [* Qu. x. - Cf. Part. I, qu. LXXXII, art. 2, Comment. n. V sqq.]

Sed haec facillime cedunt, si beatitudo (de qua hic sermo non esset, nisi ratio ultimi finis hominis et beatitudinis formaliter esset eadem, quoad hanc difficultatem) recte consideretur. Nos enim loquimur de ultimo fine formaliter: et dicimus quod nihil potest appeti nisi ipse aut propter ipsum; et quod nec negative nec contrarie potest aliter appeti.

Et ad primum motivum Scoti patet solutio in littera, in responsione ad 3 in hoc articulo, ubi dicitur quod, intellectu aliud cogitante, voluntas vult propter ultimum finem virtualiter, etsi non actualiter; et hoc sufficit.

Ad secundum vero patet responsio ex dictis in eodem articulo ad 1 et ad 2. Inde enim habetur quod quodcumque partiale bonum appetatur, appetitur saltem ut bonum appetentis: et consequenter propter ultimum finem. Nam, ut in eodem corpore dicitur, *inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem eius.*

Ad motivum autem de contrarie appetibili, manifesta est responsio: quoniam nullus potest appetere contrarium suae plenae perfectionis. Quoniam quidquid appetit, appetit ut perfectionem habeat aliquam; quamvis appetat contra talem rem quae est ultimus finis, ut patet in peccante mortaliter; et praeter illam, ut patet in peccante venialiter.

Nec te moveat quod etiam actus speculativos diligimus propter finem. Quoniam, ut hic et inferius in quaest. XIII, art. 3, ad 1, discere potes, dicuntur non propter aliud, non per negationem ultimi finis, sed per negationem alterius proximi et proprii finis. Et similiter dicuntur fines aliorum, non per affirmationem ultimi finis, sed in illo ordine, etc.

In articulis septimo et octavo nihil occurrit scribendum.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM SIT UNUS ULTIMUS FINIS OMNIUM HOMINUM

Supra, art. 5; I *Ethic.*, lect. IX.



Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur hominis ultimus finis esse incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

2. Praeterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi. Quod patet esse falsum.

3. Praeterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium. Homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quae ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII *de Trin.* *, quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo. [* Cap. III.]

Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est *. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine: nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce: sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet esse simpliciter melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum. [* Art. 5.]

Ad primum ergo dicendum quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis: non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum quod, etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quae tendit ad unum, ut dictum est *. [* Ibid.]

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM IN ILLO ULTIMO FINE ALIAE CREATURAE CONVENIANT

Part. I, qu. CIII, art. 2; II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 1, 2; III *Cont. Gent.*, cap. XVII, XXV; *De Verit.*, qu. V, art. 6, ad 4.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo [α] fine hominis omnia alia communicant.

2. PRAETEREA, Dionysius dicit, in libro *de Div. Nom.* *, quod *Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem*. Sed ipse est etiam [β] ultimus finis hominis: quia solo ipso fruendum est, ut Augustinus dicit * [γ]. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

(* Cap. IV. - S. Th. lect. III.)

(* De Doct. Christ. lib. I, cap. V, XXII.)

3. PRAETEREA, finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. Sed obiectum [δ] voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

SED CONTRA EST quod ultimus finis hominum est beatitudo; quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit *. Sed *non cadit in animalia* [ε] *rationis expertia ut beata sint,* sicut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* *. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

(* De Trin. lib. XIII, cap. III, IV.)

(* Qu. V.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit in II *Physic.* * [ζ] et in V *Metaphys.* **, finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, et *quo:* idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus: et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus.

(* Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. IV.)

(** De Anima, lib. II, cap. IV, n. 2, 5. - S. Th. lect. VII.)

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt *: quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum *. - Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc [η] fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum: quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

(* D. 1113a.)

(* D. 707.)

Et per hoc patet responsio ad obiecta: nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

α) *ultimo.* - Omittunt codices et *a.* - Pro *communicant, conveniunt* FI.
β) *est etiam.* - *etiam* EpH, *cst* PSH et *a.*
γ) *ut Augustinus dicit.* - Om. P*a.*
δ) *obiectum.* - *bonum* PI*a.*
ε) *animalia.* - *aliqua alia* codices et *a.*
ζ) *in II Physic. et.* - Om. P*a.*
η) *hoc.* - Om. ACDEFGHKL. - Pro *communicant, conveniunt* GK.



QUAESTIO SECUNDA

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de beatitudine *: primo quidem, in quibus sit; secundo, quid sit *; tertio [α], qualiter eam consequi possimus **. Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum beatitudo consistat in divitiis.
Secundo: utrum in honoribus.
Tertio: utrum in fama, sive in gloria.
Quarto: utrum in potestate.
Quinto: utrum in aliquo corporis bono.
Sexto: utrum in voluptate.
Septimo: utrum in aliquo bono animae.
Octavo: utrum in aliquo bono creato.

* Cf. qu. I, Introd. — * Qu. III. — ** Qu. V.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN DIVITIIS

III *Cont. Gent.*, cap. XXX; I *Ethic.*, lect. V.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt [β] divitiae: dicitur enim *Eccle.* X *: *Pecuniae obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. PRAETEREA, secundum Boetium, in III *de Consol.* *, beatitudo est *status omnium bonorum aggregatione* [γ] *perfectus.* Sed in pecuniis omnia possideri videntur: quia, ut Philosophus dicit in V *Ethic.* *, ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. PRAETEREA, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur: quia *avarus non implebitur* [δ] *pecunia,* ut dicitur *Eccle.* V *. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

SED CONTRA, bonum hominis in retinendo beatitudinem [ε] magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius in II *de Consol.* * dicit, *divitiae effundendo, magis quam coacervando, melius nitent: siquidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit.* Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit in I *Polit.* *, scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos: sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam [ζ] rerum venalium.

Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet [η] ad sustentandam naturam hominis: et ideo non possunt esse ultimus finis hominis [θ], sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Psalmi VIII *: *Omnia subiecisti sub pedibus eius.*

Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales: non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur [ι] res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem [κ] stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus: sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum [λ].

AD SECUNDUM DICENDUM quod pecunia [μ] possunt haberi omnia venalia: non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur *Proverb.* XVII *: *Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit.*

AD TERTIUM DICENDUM quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus: quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium [ν] est infinitus: quia

* Vers. 19. — * Prosa II. — * Cap. V, n. 14. - S. Th. lect. IX. — * Vers. 9. — * Prosa V. — * Cap. III, n. 10. - S. Th. lect. VII. — * Vers. 8. — * Vers. 16.

α) *tertio.–tertio de his quae exiguntur ad beatitudinem, quarto* E.
β) *sunt. – proprie* add. Pa.
γ) *aggregatione. – congregatione* codices et *a*, ubique.
δ) *implebitur. – impletur* ABCDEFHIKL.
ε) *beatitudinem. – pecuniam* F. – Pro *consistit, existit* ABCDEFGHKL.
ζ) *quaedam.* – Om. P.
η) *propter aliud, scilicet.* – Om. PI*a*.
θ) *hominis.* – Om. Pa.
ι) *emuntur. – emitur* ACFLpBD, *emerentur* sDH; *emitteretur* pH.
κ) *multitudinem. – multitudines* ACDEFGHILpB.
λ) *dispositum. – moderatum* Pa.
μ) *pecunia. – pro pecunia* CEGKL.
ν) *artificialium. – acquisitialium* CGILpABDH.

deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per Philosophum in I *Polit.* * Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsummet [ξ] magis amatur, et alia contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur *Eccli.* XXIV *: *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso: nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV *, cum Dominus dicit: *Qui bibit* [o] *ex hac aqua,* per quam temporalia significantur, *sitiet iterum.* Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

* Cap. III, n. 19. - S. Th. lect. VIII.
* Vers. 29.
* Vers. 13.

ξ) *ipsummet.* – *ipsum* Pa.
o) *bibit.* – *biberit* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis secundae, in argumento in oppositum, adverte quod, licet *beatius sit dare quam accipere,* iuxta Domini sententiam *, simpliciter loquendo, quia dare est affluentiae, accipere indigentiae; in hominis tamen beatitudine, quia beatitudine indiget, substantia beatitudinis consistit in accipiendo seu retinendo, et ex ipsa emanat erogatio ut consequens.

* *Act.* cap. XX, vers. 35.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN HONORIBUS

III *Cont. Gent.*, cap. XXVIII; I *Ethic.*, lect. V.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas, est *praemium virtutis,* ut Philosophus dicit in I *Ethic.* * Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis praemium, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* * Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Praeterea, illud quod convenit Deo et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quae est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* * Et etiam I *Tim.* I *, dicit Apostolus: *Soli Deo honor et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Praeterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor: quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem non est in eo qui honoratur, sed *magis in honorante,* qui reverentiam exhibet honorato, ut Philosophus dicit in I *Ethic.* * Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam [α] eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum [β] beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis [γ] participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus ibidem * dicit [δ], honor non est praemium virtutis propter quod virtuosi operantur: sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, *quasi a non habentibus aliquid maius ad dandum* [ε] *. Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis: non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est *, contingit quod homines maxime honorem desiderant. Unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes vel felices.

* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.
* Cap. III, n. 15; S. Th. lect. VIII. - Cf. lib. VIII, cap. XIV, n. 2; S. Th. lect. XIV.
* Cap. III, n. 10. - S. Th. lect. VIII.
* Vers. 17.
* Cap. V, n. 4. - S. Th. lect. V.
* *Ethic.* lib. IV, cap. III, n. 17. - S. Th. lect. IX.
* D. 710.
* In corpore.

α) *aliquam.* – Om. ADEFGHIKL. – *eius* om. EF.
β) *secundum.* – *circa* Pa.
γ) *aliquid beatitudinis.* – *aliquis beatitudinis* ACFGLpBD, *aliquis beatitudinis modus* E, *aliquis beatitudinis status* K.
δ) *sicut Philosophus ibidem dicit.* – Om. Pa. – Pro *operantur*, *operentur* codices.
ε) *aliquid maius ad dandum.* – *ad dandum maius* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo, in corpore, nota quod ipsa felicitas constituit excellentiam; ut per hoc videas quod angeli, appetendo beatitudinem, appetierunt excellentiam, quae est obiectum superbiae *.

* Cf. I Part., qu. LXIII, art. 2.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN FAMA, SIVE GLORIA

III *Cont. Gent.*, cap. XXIX.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur Sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria: dicit enim Apostolus, *Rom.* VIII *: *Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria. [* Vers. 18.]

2. PRAETEREA, bonum est diffusivum sui [α], ut patet per Dionysium, IV cap. *de Div. Nom* *. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum: quia gloria, ut Ambrosius * dicit, nihil aliud est quam *clara cum laude notitia.* Ergo beatitudo hominis consistit in gloria. [* S. Th. lect. I.] [* August., *Cont. Maxim. Arian.*, lib. II (al. lib. III), cap. XIII.]

3. PRAETEREA, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem videtur esse fama vel gloria: quia per hanc quodammodo homines aeternitatem sortiuntur. Unde Boetius dicit, in libro *de Consol.* *: *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo hominis [β] consistit in fama seu gloria. [* Lib. II, prosa VII.]

SED CONTRA, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam: ut enim dicit Boetius, in libro III *de Consol.**, *plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. Quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant.* Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria. [* Prosa VI.]

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude,* ut Ambrosius * dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam [γ]: humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana: sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua: secundum illud Psalmi XC *: *Eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.* [* Augustinus loc. cit.] [* Vers. 15, 16.]

Est etiam [δ] aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est. Propter quod dicitur, II *ad Cor.* X *: *Ille probatus est, quem Deus commendat.* [* Vers. 18.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur Marc. VIII *: *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui, coram Angelis eius* [ε]. [* Vers. 38. - Cf. Luc. 12, vers. 8.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine: et sic praesupponit beatitudinem perfectam vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: et sic bonum non invenitur in eo cuius fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

AD TERTIUM DICENDUM quod fama non habet stabilitatem: immo falso rumore de facili perditur. Et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

α) *bonum est diffusivum sui.* – *bonum est diffusivum* ABCGILpDH, *bonum est diffusissimum* F.
β) *hominis.* – Om. Pa.
γ) *humanam ... divinam.* – *divinam ... humanam* Pa.
δ) *etiam.* – *etiam et* ABCDEFGIKL.
ε) *eius.* – Om. H, *sanctis* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio, adverte quod Auctor non affirmat beatitudinem nostram consistere in gloria, etiam apud Deum: sed dicit dependere illam ex cognitione divina quam habet de nobis, in qua consistit gloria nostra apud Deum. Et merito: quia, ut patebit *, beatitudo nostra non consistit in cognosci, sed in cognoscere: quamvis dependeat a cognosci a Deo, quia scientia Dei est causa rerum; et perficiatur, seu decoretur, per cognosci ab Angelis et Sanctis. [* Qu. seq.]

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN POTESTATE

III *Cont. Gent.*, cap. xxxi; *Compend. Theol.*, part. II, cap. ix; *De Regim. Princip.*, lib. I, cap. viii; *In Matth.*, cap. v.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes: unde et in Scriptura *dii* vocantur, ut patet *Exod.* xxii *, *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

* Vers. 28.

2. PRAETEREA, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios regere possit [α], quod convenit his qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. PRAETEREA, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

SED CONTRA, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta. Ut enim dicit Boetius, III *de Consol.* *, *potestas humana sollicitudinum morsus expellere* [β], *formidinum aculeos vitare nequit.* Et postea: *Potentem censes cui satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

* Prosa v.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V *Metaphys.* * Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. – Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

* S. Th. lect. xiv. - Did. lib. IV, cap. xii.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum * exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis. – Secunda ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit quod sit *per se sufficiens*, ut patet in I *Ethic.* *, necesse [γ] est quod, beatitudine adepta, nullum bonum homini necessarium desit. Adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi. – Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit praemissis: dicitur enim *Eccle.* v *, quod divitiae interdum conservantur *in malum domini sui;* et simile patet in aliis tribus. – Quarta ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora: cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna: unde et bona fortunae dicuntur. Unde patet quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

* In art. isto et praecedentibus.

* Cap. vii, n. 6, 7. - S. Th. lect. ix.

* Vers. 12.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod divina potestas est sua bonitas: unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus [δ] non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem hominis quod [ε] assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi etiam assimiletur ei quantum ad bonitatem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est si male utatur. Et ita potestas se habet et ad bonum et ad malum.

AD TERTIUM DICENDUM quod servitus est impedimentum boni usus potestatis: et ideo naturaliter homines eam fugiunt [ζ], et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

α) *regere possit.* – *possit cogere vel regere* F, *cogere possit* I, *congrue regere possit* K, *congrue possit regere* PEa.
β) *expellere.* – *explere* ABCGKLpD.
γ) *necesse* – *hoc necesse* Pa.
δ) *hominibus.* – *omnibus* ABCDEFLpH.
ε) *hominis quod.* – *quod homo* Pa. – Eaedem post *nisi* omittunt *etiam.*
ζ) *fugiunt.* – *refugiunt* ABCDFGHIKL. – *et* om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto nihil occurrit.

In quinto autem speculabilia in I Parte * declarata sunt. In sexto vero, responsio ad primum habet quaestionem, quae in qu. iv, art. 2 *, tractabitur.

* Qu. lxxv, art. 2, Comment. num. xiii sqq.; qu. lxxvi, art. 1, Comment. num. xxiv sqq.

* In Comment.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO CORPORIS BONO

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. 1, art. 1, qu^a 1; III *Cont. Gent.*, cap. XXXII; *Compend. Theol.*, part. II, cap. IX; I *Ethic.*, lect. X.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo hominis [α] consistat in bonis corporis. Dicitur enim *Eccli.* XXX *: *Non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute. [* Vers. 16.]

2. PRAETEREA, Dionysius dicit, V cap. *de Div. Nom.* *, quod esse est melius quam vivere, et vivere melius [β] quam alia quae consequuntur. Sed ad esse et vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem. [* S. Th. lect. I.]

3. PRAETEREA, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet: quia quanto causa est superior, tanto eius virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causae efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quae in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quae pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit eius [γ] beatitudo.

SED CONTRA, secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia [δ]. Sed secundum bona corporis, a multis animalibus superatur: sicut ab elephante in diuturnitate vitae, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere [ε], propter duo. Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quae ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae; eo quod navis ad aliud ordinatur sicut ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus; secundum illud quod dicitur *Eccli.* XV *: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem: non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani [ζ] esse. [* Vers. 14.]

Secundo quia, dato quod finis rationis et voluntatis humanae esset [η] conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore: et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra * ostensum est; ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam *, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus hominis [θ] finis. [* Part. I, qu. LXXV, art. 2; qu. LXXVI, art. 1, ad 5, 6; qu. XC, art. 2, ad 2. – Cf. Comment. Caiet. supra, post art. praeced.] [* D. 640.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per *censum* [ι] significantur, sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus [κ] subsequentibus *: sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. – Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus. [* D. 559.]

AD TERTIUM DICENDUM quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cuius similitudinem appetunt, secundum suam proportionem [λ], quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligens [μ] et beatum. Et hoc paucorum est.

α) *hominis.* – Om. codices et *a.*
β) *melius.* – Om. codices et *a.*
γ) *eius.* – Om. P*a.*
δ) *alia animalia.* – *alia* F*a*, *animalia* ceteri.
ε) *consistere.* – *constare* BCDGI*a.*
ζ) *humani.* – *sui* codices et *a.*
η) *esset.* – *sit* ABCDEFGIKL. – Pro *humani esse, humana in esse* K, *esse humani* ceteri.
θ) *hominis.* – Om. P*a.*
ι) *censum.* – *sensum* P.
κ) *omnibus.* – *perfectionibus* addit P. – Pro *enim, igitur,* et post *omnia* addunt *bona* P*a.*
λ) *proportionem.* – *perfectionem* PI*a.*
μ) *intelligens.* – *quaedam secundum esse vivens et intelligens* addit E.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN VOLUPTATE

IV *Sent.*, dist. XLIV, qu. I, art. 3, qu^a 4, ad 3, 4; III *Cont. Gent.*, cap. XXVII, XXXIII; I *Ethic.*, lect. V.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi: *ridiculum est enim ab aliquo quaerere propter quid velit delectari*, ut dicitur in X *Ethic.* * Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

[* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. II.]

2. PRAETEREA, *causa prima vehementius imprimit quam secunda*, ut dicitur in libro *de Causis* *. Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas: cuius signum est quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

[* Prop. I. - S. Th. lect. I.]

3. PRAETEREA, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse [α] optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quae est summum bonum.

SED CONTRA EST quod Boetius dicit, in III *de Consol.* *: *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget. Quae si beatos efficere possent, nihil causae est* [β] *quin pecudes quoque beatae esse dicantur.*

[* Prosa VII.]

RESPONDEO DICENDUM quod, *quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum*, ut dicitur VII *Ethic.* *: cum tamen sint aliae delectationes potiores [γ]. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius *: sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur, quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo: si autem sit imperfectum, est quaedam beatitudinis participatio [δ], vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis *; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens.

[* Cap. XIII, n. 6. - S. Th. lect. XIII.] [* D. 1073.] [* D. 437.]

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum. Nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiae corporalis, pars animae quae est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis et partium animae corpori concretarum [ε]: sicut immaterialia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur, unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde *Sap.* VII * dicitur quod *omne aurum, in comparatione sapientiae, arena est exigua.* Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

[* Vers. 9.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM * quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono: sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem. Si vero dicat causam formalem, vel potius motivam [ζ], sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet [η] quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

[* Cf. comment. Caiet. supra, post art. 4.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles. Unde etiam [θ] a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

α) *esse.* – *bonum* add. Pa.
β) *est.* – *esset* Pa.
γ) *cum tamen ... potiores.* – Om. Pa.
δ) *est quaedam beatitudinis participatio.* – *beatitudo est quaedam participata* Pa.
ε) *concretarum.* – *concreatarum* PCEIKsF et *a.* – Pro *immaterialia, invisibilia* PsC et *a.*
ζ) *motivam.* – *causam motivam* PIa.
η) *delectatio habet.* – *habetur delectatio* ACDFGHIKLpB, *delectatio habetur* E. – Pro *appetatur, appetitur* BEFKL; *quia est* om. L.
θ) *etiam.* – *etiam et* ABCFGIKL.

AD TERTIUM DICENDUM quod eo modo omnes appetunt delectationem [ι], sicut et appetunt bonum: et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est * [* In resp. ad 1.]. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum: sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

ι) *delectationem.* – *delectationes* Pa.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO ANIMAE

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animae. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum. Hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animae. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra * [* Art. 4, 5.] ostensum est. Ergo consistit in bonis animae.

2. PRAETEREA, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus: sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque [α] bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur: quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia alia [β] amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animae.

3. PRAETEREA, perfectio est aliquid eius quod perficitur. Sed beatitudo est quaedam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est * [* Art. 5.]. Ergo beatitudo est aliquid animae. Et ita consistit in bonis animae.

SED CONTRA, sicut Augustinus dicit in libro *de Doctr. Christ.* * [* Lib. I, cap. XXII.], *id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est.* Sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animae beatitudo consistit.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * [* Qu. 1, art. 8.] dictum est, finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius * [* D. 625.]. Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius.

Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus, sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum [γ]. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem inhaerens ipsi animae, est bonum participatum * [* D. 285.], et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae: quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit: sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia aut habitus aut actus, sed etiam obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae.

AD SECUNDUM DICENDUM, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum: amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid [δ] homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur * [* Cf. II^a II^{ae}, qu. XXVI, art. 3.].

AD TERTIUM DICENDUM quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est * [* In corpore.].

α) *quodcumque.* – Om. F. – Pro *appetit, appetat* I, *quod appetit* K; *appetit amat* PIKsD et *a.*
β) *alia.* – Om. Pa.
γ) *appetitum.* – *boni appetitum* P, *bonum appetitum* ed. *a.*
δ) *aliquid.* – *aliquem* ABG.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo septimo et octavo dubium occurrit de fundamento utriusque, scilicet: Obiectum voluntatis nostrae est universale bonum. Quoniam aut intendit per universale bonum, totum seu omne bonum; aut bonum in universali. Si secundo modo, verum est, et bene probatur quod, sicut obiectum intellectus est verum, non tamen in hoc particu-

lari, sed in universali; ita obiectum voluntatis est bonum non in hoc particulari, sed in universali. Sed ex hoc sensu non sequitur: Ergo obiectum voluntatis est bonum universale in essendo, quod est Deus. – Si primo modo, tunc non probatur per hoc quod obiectum intellectus est verum universale. Quoniam hoc verificatur de vero universali in praedicando; et non de omni vero, nec ipsa veritate divina, quae est omne verum. Quoniam nec hoc verum, *Deus est trinus*, cadit sub obiecto intellectus; nec ea *quae non licet homini loqui*, et *in cor hominis non ascendunt*, nec ascendere possent.

II. Ad hoc dicitur quod, proprie loquendo, neutro modo intelligitur fundamentum illud. Sed sensus est quod, sicut obiectum intellectus est verum universale, idest non contractum ad tale vel tale verum, sed absolute; ita obiectum voluntatis est bonum universale, idest non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute. Et si huic fuerit adiuncta subintellecta differentia inter bonum et verum, ex VI *Metaphys.* *, scilicet quod *verum et falsum sunt in anima, bonum autem et malum in rebus*; sequitur quod in illa re sola erit beatitudo nostra, quae est obiectum voluntatis humanae, in qua est bonum absolute. Ac per hoc in solo Deo est: quia in ceteris non est bonum nisi contractum. Et haec est manifesta intentio litterae.

* S Th. lect. IV. - Did. lib. V, cap. IV, n. 1.

III. Quae contra obiectum intellectus obiiciuntur de limitatione veri, facillime solvuntur, dicendo quod, sicut nullum est ens ad quod non possit actus intellectus terminari aliquo modo, ita nullum est verum quod ipsum omnino subterfugiat: Deum namque et omnia attingere potest. Sed quia non potest noster intellectus tali modo Deum cognoscere, etc., ideo committitur fallacia Figurae dictionis, mutando *quid* in *quomodo*. Ex impotentia siquidem modi cognoscendi provenit quod oportet aliquid latere omnem intellectum creatum: et non ex limitatione veri obiecti intellectus, quasi tale verum debeat esse obiectum. Cuius signum infallibile est quia, quibuscumque veris oblatis intellectui, adhuc posset intellectus aliud novum verum oblatum cognoscere vel credere: intellectus enim non fit minor ex cognitione praecedentium, ut dicitur III *de Anima* *. Quod impossibile esset, si verum limitatum esset adaequatum obiectum intellectus.

* Cap. IV, n. 5. - S. Th. lect. VII.

IV. In responsione ad primum in articulo octavo, vide, novitie, Auctoris intentum de illa propositione, *Supremum infimi attingit infimum supremi:* quod intelligitur de attinctione secundum proximitatem naturae, quae in similitudine earum propinqua consistit; et non de ordinati in finem attinctione ad finem ultimum.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO

Part. I, qu. XII, art. 1; IV *Cont. Gent.*, cap. LIV; *Conpend. Theol.*, part. I, cap. CVIII; part. II, cap. IX; *De Regim. Princip.*, lib. I, cap. VIII; *In Psalm.* XXXII.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius, VII cap. *de Div. Nom.* *, quod divina sapientia *coniungit fines primorum principiis secundorum:* ex quo potest accipi quod summum inferioris naturae sit attingere infimum naturae superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo angelus naturae ordine sit supra hominem, ut in Primo * habitum est; videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit [α] ad angelum.

* S. Th. lect. IV.

* Qu. XCVI, art. 1, ad 1; qu. CVIII, art. 2, ad 3; art. 8, ad 2; qu. CXI, art. 1.

2. PRAETEREA, ultimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto [β]: unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur *maior mundus*, comparatur ad hominem, qui in VIII *Physic.* * dicitur *minor mundus*, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. IV.

3. PRAETEREA, per hoc homo efficitur beatus, quod eius naturale desiderium quietat [γ]. Sed naturale desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam quod [δ] ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit. Et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei* *: *Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est; de quo dicitur, Beatus populus cuius Dominus Deus eius.*

* Cap. XXVI.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si [ε] adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum *; sicut obiectum intellectus est universale verum *. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo *: quia omnis creatura habet bonitatem participatam *. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII *: *Qui replet in bonis desiderium tuum.* In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

* Cf. Caiet. Comment. in art. praeced., num. I. * D. 752. * D. 285. * D. 293. * Vers. 5.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM * quod superius hominis attingit [ζ] quidem infimum angelicae naturae per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum [η] beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

* Cf. Caiet. Comment. in art. praeced., num. IV.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum,

α) *attingit.* – *contingit* EF, *attingat* I, *contingat* ceteri.
β) *perfecto.* – *opere perfecto* P.
γ) *quietat.* – *quietatur* PsBD et *a*, *quietetur* K. – Ante *desiderium* omittunt *naturale* Pa; *quietat ... desiderium* om. L.
δ) *quod.* – Om. Pa.
ε) *si.* – *sed* ABHIK.
ζ) *attingit.* – *contingit* ABCEFGHIKpD.
η) *obiectum.* – *subiectum* Pa.

non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis: est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur [θ] ab angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum. θ

θ) *quod participatur.* – *participatum* codices.



QUAESTIO TERTIA

QUID SIT BEATITUDO

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. II, Introd.
* Qu. IV.

DEINDE considerandum est quid sit beatitudo *; et quae requirantur ad ipsam *.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Secundo: si est aliquid creatum, utrum sit operatio.

Tertio: utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum.

Quarto: si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis.

Quinto: si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi [α], aut practici.

Sexto: si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum.

Septimo: utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Octavo: utrum in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM BEATITUDO SIT ALIQUID INCREATUM

Part. I, qu. XXVI, art. 3; IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. I, art. 2, qu^a 1.

* Prosa X.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius, in III *de Consol.* *: *Deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

2. PRAETEREA, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. PRAETEREA, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas [β] tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum; quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit *. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

* *De Doct. Christ.* lib. I, cap. V, XXII.

SED CONTRA, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum: quia secundum Augustinum, I *de Doctr. Christ.* *, *illis rebus fruendum est, quae nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

* Cap. III.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci: sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur: sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

* Qu. I, art. 8; qu. II, art. 7.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Deus est beatitudo per essentiam suam: non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem; sicut et *dii* per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

AD SECUNDUM DICENDUM quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum *, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

* D. 287.

AD TERTIUM DICENDUM quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

α) *intellectus, utrum.... speculativi.* – *speculativi intellectus* PE pD et *a*.

β) *voluntas.* – *tanquam in finem* add. Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO

IV *Sent.*, dist XLIX, qu. 1, art. 2, qu^a 2; I *Cont. Gent.*, cap. c; I *Ethic.*, lect. x; IX *Metaphys.*, lect. VIII.

* Vers. 22.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus, *Rom.* VI *: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Sed vita non est operatio, sed ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

* Prosa II.

2. PRAETEREA, Boetius dicit, in III *de Consol.* *, quod beatitudo est *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. PRAETEREA, beatitudo significat aliquid in beato existens: cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. PRAETEREA, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. PRAETEREA, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio.

6. PRAETEREA, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur: puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

* Cap. XIII, n. 1; s. Th. lect. XIX. - Cf. cap. VII, n. 15; cap. x, n. 15: s.Th. lect. x, XVI.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in I *Ethic.* *, quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*

* Cap. I, n. 5. - S. Th. lect. I.
* Cap. III, n. 1; s. Th. lect. IV. - Vide Comment. Caiet. infra, post art. 4.
* D. 270.

RESPONDEO DICENDUM quod, secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et *actus secundus* a Philosopho nominatur, in II *de Anima* *: nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus [α] res unaquaeque dicitur esse *propter suam operationem,* ut dicitur in II *de Caelo* *. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse *.

* Qu. II, art. 5.
* Vers. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita: ostensum est enim * quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. - Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur: et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc quod dicitur [β] Ioan. XVII *: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum.*

* Vid. Comment. Caiet. loc. cit.
* Cf. arg. *Sed contra.*
** Cap. VII, n. 3 sqq. - S. Th. lect. IX.

AD SECUNDUM DICENDUM * quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis ratio beatitudinis quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit cum dixit quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus,* per quod nihil aliud significatur nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam *. Et ideo in I *Ethic.* ** ipse etiam ostendit quod beatitudo est *bonum perfectum.*

* Vide Comment. Caiet. loc. cit.
* S. Th. lect. VIII. - Did. lib. VIII, cap. VIII, n. 9.

AD TERTIUM DICENDUM * quod, sicut dicitur in IX *Metaphys.* *, duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio [γ] non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle: et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.

* Cap. x, n. 16. - S. Th. lect. XVI.
* Vers. 30.

AD QUARTUM DICENDUM quod, cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse eius est operatio eius, qua [δ] non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatis [ε] est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato: et haec operatio in eis est unica et sempiterna. In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo: sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione [ζ] multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus, in I *Ethic.* *, ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: *Beatos autem dicimus ut homines.* Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus *sicut angeli in caelo,* sicut dicitur Matth. XXII *.

α) *quoque rebus.* – *quorum rebus* AGpBF, *quibuscumque rebus* EsF, *rebus* Pa.
β) *quod dicitur.* – Om. E, *Dominus dicit* ceteri. – Pro *unum, et unum* Pa.
γ) *operatio.* – *actio* codices.
δ) *qua.* – *quia* PEHIsF et *a.*
ε) *beatis.* – *beatitudo* Pa.
ζ) *intercisione.* – *interscissione* Pa.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio: quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungetur η. Sed in praesenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis: et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una θ. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper ι operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum, et ad sextum.

η) *coniungetur.* – *coniungeretur* A, *coniungitur* PF*a.*
θ) *et tanto maior... continua et una.* – *quando operatio potest esse continua et una* L; *et quanto operatio potest esse* (*magis* addit sF) *continua et una* ABDFGHIpC; *et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis* PsC et *a.*
ι) *semper.* – *videtur* add. sB, *potest* add. PK*a.* – *etiam* om. EI.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO SENSITIVAE PARTIS, AUT INTELLECTIVAE TANTUM

III *Cont. Gent.*, cap. XXXIII; *Compend. Theol.*, part. II, cap. IX; I *Ethic.*, lect. X.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva: quia *non possumus intelligere sine phantasmate,* ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

* Cap. VII, n. 3. - S.Th. lect. XII.

2. Praeterea, Boetius dicit, in III *de Consol.* *, quod beatitudo est *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed quaedam bona sunt sensibilia α, quae attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

* Prosa. II.

3. Praeterea, beatitudo est *bonum perfectum,* ut probatur in I *Ethic.* *: quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quaedam partes animae perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

* Cap. VII, n. 3 sqq. - S.Th. lect. IX.

Sed contra, in operatione sensitiva communicant nobiscum β bruta animalia. Non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo, essentialiter; alio modo, antecedenter; tertio modo, consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra * ostensum est: cui homo coniungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam quia, sicut ostensum est *, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit: quae tamen sola γ per operationem sensus attingimus.

* Art. I.
* Qu. II, art. 5.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest: nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus. – Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine quae expectatur in caelo: quia post resurrectionem, *ex ipsa beatitudine animae,* ut Augustinus dicit in Epistola *ad Dioscorum* *, *fiet quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur;* ut infra magis patebit, cum de resurrectione agetur *. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur δ, a sensu dependebit.

* Epist. CXVIII, al. LVI, cap. III.
* Vide Supplem. III Part., qu. LXXXII sqq.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum quod beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniuctionem ad universalem fontem totius boni; non quod indigeat ε singulis particularibus bonis. Sed in hac beatitudine imperfecta, requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae.

Ad tertium dicendum quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori. In beatitudine autem imperfecta praesentis vitae, e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

α) *sensibilia.* – *sensitiva* PI*a.*
β) *nobiscum.* – *nobis* PBF*a.*
γ) *sola.* – *sola bona* codices.
δ) *coniungetur.* – *coniungitur* PFK*a.*
ε) *indigeat.* – *indigeant* ABCDEFGIKL.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM, SI BEATITUDO EST INTELLECTIVAE PARTIS, SIT OPERATIO INTELLECTUS, AN VOLUNTATIS

Part. I, qu. xxvi, art. 2, ad 2; IV *Sent.*, dist. xlix, qu. 1, art. 1, qu[a] 2; III *Cont. Gent.*, cap. xxvi; *Quodl.* VIII, qu. ix, art. 1; *Compend. Theol.*, cap. cvii.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, XIX *de Civ. Dei* * [* Cap. x, xi.], quod beatitudo hominis in pace consistit: unde in Psalmo cxlvii * [* Vers. 3.]: *Qui posuit fines tuos pacem.* Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. PRAETEREA, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in operatione voluntatis consistit.

3. PRAETEREA, primo moventi respondet ultimus finis: sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quae est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas: quia movet alias vires, ut infra * [* Qu. ix, art. 1, 3.] dicetur. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. PRAETEREA, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior operatio [α] est dilectio Dei, quae est actus voluntatis, quam cognitio, quae est operatio intellectus: ut patet per Apostolum, I *ad Cor.* xiii. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. PRAETEREA, Augustinus dicit, in XIII *de Trin.* * [* Cap. v.], quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil vult male.* Et post pauca subdit * [* Cap. vi.]: *Propinquat* [β] *beato qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem.* Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

SED CONTRA EST quod Dominus dicit, Ioan. xvii * [* Vers. 3.]: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum.* Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est * [* Art. 2, ad 1.]. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.

RESPONDEO DICENDUM quod ad beatitudinem, sicut supra * [* Qu. ii, art. 6.] dictum est, duo requiruntur: unum quod est essentia [γ] beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis * [* D. 308, 656.]. Manifestum est enim ex praemissis * [* Art. 1, 2; qu. ii, art. 7.] quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim [δ] fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti [ε].

Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur [ζ] autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto.

Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit * [* D. 309, 625.]: sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens * [* D. 270.]; secundum quod Augustinus dicit, X *Confess.* * [* Cap. xxiii.], quod beatitudo est *gaudium de veritate;* quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo; sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, et impedientia ab ultimo fine. Consequenter vero, inquantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, suo [η] desiderio quietato.

AD SECUNDUM DICENDUM quod primum obiectum voluntatis non est actus eius: sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius * [* D. 621.].

AD TERTIUM DICENDUM quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

AD QUARTUM DICENDUM quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo: *non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus in X *de Trin.* * [* Cap. 1.] Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus; sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

AD QUINTUM DICENDUM quod ille qui habet omnia

α) *operatio.* – Om. Pa.
β) *Propinquat.* – *Et appropinquat* P, *Appropinquat* K.
γ) *essentia.* – *esse* Pa.
δ) *enim.* – *autem* Pa.
ε) *volenti.* – *voluntati* PKa(F?).
ζ) *consequimur.* – *consequitur* ACFGHILpB.
η) *suo.* – Om. Pa.

quae vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quae vult: quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quaedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quae beatum faciunt, prout est inclinatio quaedam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

Commentaria Cardinalis Caietani

In hac tertia quaestione, usque ad quartum articulum, nihil occurrit scribendum, nisi quod in secundo articulo tria notanda specialiter sunt. Primum in corpore, quod, cum dicitur, *Unumquodque est propter suam operationem*, potest dupliciter intelligi. Primo, sicut propter rem quae est eius finis: et sic falsissimum est. Alio modo, sicut proprium complementum: et sic est verum. Ita quod unumquodque habens operationem esse propter suam operationem, nihil aliud est quam esse propter seipsum in actu completo et perfecto.

Secundum, in responsione ad secundum, scilicet quod cum dicitur, *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*, non est praedicatio essentialis, sed causalis. Ita quod intelligatur, *beatitudo ut causa, est status talis ut effectus:* quoniam ipsa beatitudinis essentia est per quam est talis status, ut in littera dicitur.

Tertium, in responsione ad tertium, quod memor sis ambiguitatis, tam simpliciter quam apud Auctorem *, de subiecto actionis transeuntis: propter quod forte littera apposuit ly *magis*, dicendo quod est *magis perfectio patientis.* Nam secundum veritatem, actio immanens principaliter est propter perficiendum agens ipsum, actio vero transiens principaliter est propter perficiendum aliud. Utrum autem, sicut actio immanens redundat in alterum, ita quoque actio transiens perficiat agens, non est moralis negotii, sed alibi discutietur, si Deus dederit.

* Cf. Part. I, qu. xxv, art. I, Comment. num. III sqq.

II. In isto quarto articulo disputatio illa consueta occurrit de beatitudine, utrum essentialiter sit actus intellectus, vel voluntatis. Scotus enim, in Quarto, dist. XLIX, qu. IV, rationem hic allatam credit se solvere ac infringere; et multipliciter probat intentum suum, scilicet quod consistat in actu voluntatis. Rationem igitur carpit in duobus. Primo, in illa propositione, *Beatitudo est consecutio finis.* Distinguendo enim, ait quod duplex est consecutio finis, altera prima via generationis, altera prima via perfectionis: et quod beatitudo consistit essentialiter in consecutione prima secundum ordinem perfectionis. Talis autem non est visio finis, sed amor finis visi: visio enim est consecutio prima via originis. In hoc ergo, secundum ipsum, primo peccat haec ratio, quia assumit quod beatitudo consistit in consecutione prima via generationis.

Secundo, arguit illam defectus: quia scilicet non sufficienter scrutatur actus voluntatis circa finem. Ponit enim littera duos tantum, scilicet desiderium, et quietationem: cum, si proprie de quiete loquimur, detur tertius; quoniam quies proprie delectatio est, et praeter eam est amor, iuxta illud Augustini *, *Appetitus inhiantis fit amor fruentis.* Et in hoc quietativo amore, qui etiam quies in fine dici potest, consistere dicit beatitudinem. Nec hoc ratio litterae excludit, sed quietem delectationis tantum.

* *De Trin.*, lib. IX, cap. XII.

III. Intentum autem suum, scilicet quod beatitudo formaliter sit actus voluntatis, idest amor ultimi finis visi, probat tripliciter. Primo, sic. Beatitudo formalis consistit in actu propinquiori ultimo fini extrinseco, qui est beatitudo obiecta. Ergo consistit in actu voluntatis. – Antecedens patet: quia quanto propinquius simpliciter ultimo fini, tanto magis habet rationem finis ulterioris. – Consequentia vero probatur. Quia finis ultimus, ut sic, est proprium obiectum actus voluntatis. Ex quo potest sic argui. Actus tendens ex se in finem ut sic, est ei propinquior illo qui non ex se ut sic in ipsum tendit. Talis est actus voluntatis respectu actus intellectus. Probatur: quia finis est proprium obiectum appetitus, ut in prima quaestione * didicimus.

* Cf. art. I, Comment. num. IV, V.

Secundo, sic. Amare et intelligere ordinate se habent. Aut igitur amare est propter intelligere ut finem: et hoc non, quia, secundum Anselmum, libro II *Cur Deus homo* *, perversus esset ordo amare ut intelligeret. Ergo intelligere est propter amare ut finem. Ergo amor est finis ultimus formalis.

* Cap. I.

Tertio, sic. Actus voluntatis, inter intrinseca, est summe volendus. Ergo in eo consistit beatitudo formalis seu intrinseca. – Consequentia nota. – Et antecedens probatur. Voluntas plus appetit perfectionem sui in ultimo fine, quam intellectus: ergo actus ille suus est summe inter intrinseca volendus. Hoc antecedens probatur. Voluntas naturaliter plus appetit appetitu naturali sui perfectionem, quam intellectus: ergo et appetitu libero, recto tamen; quia liber rectus consonat naturali.

Arguitur quoque ab aliis, quae vide, si vis, in Capreolo, XLIX distinctione Quarti *.

* Qu. II, art. 2, contra concl. I.

IV. Ad evidentiam obiectorum contra rationem litterae *, scito quod, perspicaciter advertentibus, nihil quod distinguendum esset, praetermissum in littera est. Consecutionem in primis duplicem esse, nisi aequivocatio concedatur, fictio est: quoniam, *nominibus utendo ut plures* *, consecutio non vocatur rei consecutae amor. Unde arguens, quia illam propositionem, *Beatitudo est consecutio finis*, evitare non potuit, aequivocavit *consecutionis* vocabulum, ut suam prosequeretur opinionem. Quod autem amor non habeat rationem consecutionis, ex eo probabitur, quia amor est rei habitae et rei non habitae. Et amor quidem rei non habitae patet quod non est consecutio, ex hoc ipso quod est rei non habitae: amor autem rei habitae ex hoc ipso non est consecutio, quod consecutionem supponit, quia est rei habitae. Unde prima Scoti obiectio super aequivocatione fundatur: et ideo nihil valet. Quamvis etiam assumat falsum, scilicet quod amor Dei sit perfectior eius visione, ut in littera * dicitur.

* Cf. num. II.

* Cf. Aristot. *Topic.* lib. II, cap. II, n. 5.

* In resp. ad 4.

Ex his autem apparet solutio alterius obiectionis. Littera enim non praetermisit amorem, sed dupliciter illum exclusit. Primo, excludendo delectationem: quoniam in ea clauditur amor; non enim delectamur praesentibus coniunctis, nisi amatis. Secundo, excludendo desiderium et delectationem. Cum enim illud sit non habiti, hoc vero habiti, et amor sit non habiti et habiti; inquantum est non habiti, excluditur eadem ratione qua desiderium, quia scilicet hoc quod amat, non habet praesens; inquantum vero est habiti, excluditur eadem ratione qua delectatio, quia scilicet amor rei habitae advenit voluntati ex hoc quod est habita, et non e converso. Et in nullo diminuta est littera: sed ratione solida intentum conclusit. Et contra opinionem oppositam militat, si sciat ea quis uti, sic. Amor abstrahit ab habito et non habito obiecto, quia est utriusque: ut patet de amore amicitiae et concupiscentiae, et de actu caritatis, qui eiusdem est speciei in via et in patria. Ergo non est consecutio obiecti beantis. Ergo non est beatitudo formalis. Et probat haec ratio de quacumque consecutione: quia abstrahens non est ex propria ratione ulla consecutio. Et hoc est directe intentum litterae huius.

V. Ad rationem autem primam Scoti pro intento suo *, respondetur negando sequelam. Et ad probationem dicitur quod maior est vera ceteris paribus, sicut ceterae comparativae sunt intelligendae. In proposito autem cetera non sunt paria: quoniam actus visionis est quasi pars ipsius finis, et est finis non ponens in numerum cum fine extrinsece. Deus enim visus est finis, et non sunt duo fines, scilicet Deus et visio: sicut inductive patet in aliis finibus, etc. Unde actus voluntatis est propinquior inter actus tendentes in finem integrum: sed propinquior illo est qui est quasi pars finis. Amamus enim non solum bonum, sed bonum cognitum, et propter illud etc.

* Cf. num. III.

Ad secundum dicitur quod verbum Anselmi salvatur in via, in qua melior est Dei dilectio quam intellectio. Sed in patria, quanquam Deus amatus non ametur propter vi-

dere ipsum, sed propter ipsum Deum, amore amicitiae; quia tamen amatur visus, ita quod visio non concurrit ibi per accidens, sed per se; ipse amor beatificus ordinatur in visionem ut finem: amat enim beatus visionem illam ut adeptionem finis, quod est amare illam ut finem. Et amor ut est concupiscentiae, ordinatur in visionem ut finem, et amare est propter visionem. Nec in hoc est perversitas aliqua. Sed perversitas esset de amore ut est amicitiae: quia sic Deus ordinaretur ad visionem a tali amore. Nunc autem ponitur summum concupiscibile ipsa adeptio Dei, quae est per visionem: quod est verum.

Ad tertium autem, negatur antecedens. Et ad probationem dicitur quod voluntas, cum sit appetitus animalis, qui datus est a natura animalibus primo propter totum suppositum, et non propter seipsum appetitum (quia ad hoc sufficit appetitus naturalis), non summe vult actu elicito perfectionem suam, neque intellectus ut sic, sed suppositi; quae est consecutio ultimi finis. Unde probatio illa ab appetitu naturali voluntatis ad appetitum qui est actus elicitus eiusdem, non valet, propter rationem dictam: quia scilicet inclinatio naturalis est primo propter ipsam potentiam appetentem, actus autem elicitus animalis est primo propter suppositum appetens. Et ideo, tendendo primo in bonum intellectus, non quatenus intellectus, sed quatenus est suppositi, maxime consonat naturae suae potentiae, inquantum animalis est: quia, ut dictum est, propter animal ipsum data est primo.

Multa quoque scripta sunt superius * in qu. LXXXII, art. 3 *, facientia ad materiam hanc. Quare transeundum puto. * Parte I. * Cf. Comment.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS SPECULATIVI, AN PRACTICI

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. I, art. I, qu^a 3; X *Ethic.*, lect. X sqq.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturae consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. PRAETEREA, beatitudo est perfectum hominis bonum. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Unde et secundum perfectionem practici intellectus, dicimur boni: non autem secundum perfectionem speculativi intellectus, sed secundum eam dicimur scientes vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. PRAETEREA, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quae sunt extra hominem: practicus autem intellectus occupatur circa ea quae sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

* Cap. VIII. SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in I *de Trin.**, quod *contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum*.

RESPONDEO DICENDUM quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex
α hoc quod, si beatitudo hominis est α operatio,
* D. 270. oportet quod sit optima operatio hominis *. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum
* D. 752. est bonum divinum *, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur in IX * et X *Ethic.* **, ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. * Cap. VIII, n. 6. - S. Th. lect. IX. ** Cap. VII, n. 9. - S. Th. lect. XI.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam β β
actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota γ consistit in contem- γ
platione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X *Ethic.* * * Cap. VII, VIII. - S. Th. lect. X sqq.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quae est multo maior assimilatio. – Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod intellectus practicus ordinatur ad δ bonum quod est extra ipsum: δ

α) *hominis est.* – *est hominis* ABCDEFGHIL.
β) *etiam.* – *autem* PHa.
γ) *tota.* – *principaliter* addunt Pa.
δ) *ordinatur ad.* – *habet* PLa.

sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis suus [ε]: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum eius esset eius [ζ] beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliquod [η] bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici.

ε) *suus* – Om. PH*a*
ζ) *eius.* – Om. PHI*a*.
η) *aliquod.* – *aliud* P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto, circa illa verba, *Divinum bonum non est obiectum intellectus practici,* Scotica occurrit dubitatio ex Prologo I *Sent.* * (* Qu. IV, art. I.), ubi ex eo quod Deus est obiectum rectificativum intellectus creati ad rectam operationem voluntatis, puta amoris ipsius Dei; et ex ipso sumuntur prima principia praxis, utpote ex ultimo fine; vult Deum esse obiectum intellectus practici. Cuius oppositum hic dicitur.

Sed ad hoc et similia facile patet responsio ex dictis in I libro * (* Qu. I, art. 4, et qu. XIV, art. 16, Comment.). Ad obiectum siquidem practici intellectus seu habitus, exigitur quod haec et similia habeat pure: si enim habet haec elevate in re superioris ordinis, supra practicum est. Ridiculum autem puto dicere quod etiam Trinitatis mysteria visa practicam tantum cognitionem pariunt. Oportet hic servare illud Philosophi * (* *Topic.* lib. I, cap. IX, n. 5.): *Quolibet proferente contraria, sollicitum esse stultum est,* etc.

II. In eodem quinto articulo, circa illa verba, *Actus intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem,* dubium occurrit. Quoniam nobilius non est propter ignobilius ut finem: constat autem actum intellectus practici esse nobiliorem actione: ergo, etc.

Ad hoc, omissis aliorum responsionibus, qualescumque sint, respondetur quod actus intellectus practici potest dupliciter sumi. Uno modo, ut actus est intellectus: et sic procul dubio nobilior est actione. Alio modo, ut practicus est: et sic est ignobilior actione.

III. Sed contra hoc est, quia causa activa non est ignobilior effectu: actus autem intellectus practici, ut sic, est causa activa actionis: ergo.

Ad hoc et similia dici potest quod, quidquid sit de causa pure activa, negandum est quod causa quodammodo activa et quodammodo dispositiva non sit imperfectior: quoniam, etsi non inquantum activa, inquantum tamen dispositiva, imperfectior est, et ordinatur ad id pro quo disponit ut finem. Sic autem est in proposito: nam actus intellectus practici, etsi in genere causae efficientis sit causa actionis seu factionis, est nihilominus etiam causa eiusdem dispositiva. Disponitur enim homo per actum intellectus practici ad recte agendum vel faciendum: cum enim tam ad recte agendum quam faciendum, pluribus homo indigeat, actum practici intellectus ad hoc quaerimus, ut dispositi simus ac propinqui ad recte agendum vel faciendum. Et sic recte agere vel facere finis est.

Melius tamen, iudicio meo, dicitur quod aliud est comparare causam activam effectui, et aliud actioni. Quoniam ad illum comparatur ut aeque aut magis perfecta, ad hanc ut imperfectior: quoniam actio causae activae est actus et perfectio eius, et consequenter causa activa comparatur ad actionem ut potentia ad actum. Sic autem est in proposito: quoniam actus intellectus practici, ut sic, respicit actionem seu factionem ut actionem ipsius; est enim propter ipsam ut suum complementum. Cum ergo dicitur quod causa non est ignobilior effectu, etc: dico quod, etsi non est ignobilior effectu, est tamen ignobilior actione, ut potentia est ignobilior actu. Et quod tam actio quam factio comparatur ad actum intellectus practici, ut practicus est, ut actio et perfectio illius: ut etiam ipsum nomen *practici* testatur, sonat enim *operativum;* constat enim quod operativi actus est operari, domificativi domificare, et medici mederi. Unde quoad actionem, in principio *Moralium* * (* Lib. II, cap. II, n. I. - S.Th. lect. II.) Aristoteles dixit: *Huiusmodi sermonem suscipimus, non ut scientes simus, sed operantes.* Et idem est iudicium de scientia artium: nam non ut scientes, sed ut operantes simus, artes discimus, quarum est facere.

IV. In eodem articulo quinto, in responsione ad primum, recolenda sunt ea quae in primo libro, in Prologo * (* Qu. I, art. 4.) et quaest. XIV * (* Art. 16.), de practico et speculativo diximus: et consequenter illis interpretanda sunt verba litterae huius, quod *Deus habet scientiam speculativam tantum de seipso.* Est enim hic sermo iuxta communem loquendi usum, quo omnis scientia aut practica aut speculativa dicitur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN CONSIDERATIONE SCIENTIARUM SPECULATIVARUM

III *Cont. Gent.*, cap. XLVIII; *Compend. Theol.*, cap. CIV.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione speculativarum scientiarum. Philosophus enim dicit, in libro *Ethic.* * (* Cf. art. 2, arg. *Sed contra.*), quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.* Et distinguens virtutes, non ponit speculativas [α] nisi tres, *scientiam, sapientiam* et *intellectum* * (* Cf. *Ethic.* lib. VI, cap. III sqq. - S. Th. lect. III sqq.); quae omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. PRAETEREA, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum: quia, ut dicitur in I *Metaphys.* * (* Cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.), *omnes homines natura scire desiderant;* et post pauca subditur * (* Cap. II, n. 3 sqq. - S.Th. lect. II.) quod speculativae scientiae propter seipsas quaeruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. PRAETEREA, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur secundum

α) *non ponit speculativas.* – *speculativas non ponit* P.

quod reducitur de potentia in actum. Intellectus autem humanus reducitur [β] in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

SED CONTRA EST quod dicitur Ierem. IX *: *Non glorietur sapiens in sapientia sua;* et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

* Vers. 23.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, duplex est hominis beatitudo: una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem: beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur [γ] in homine, apud quem est ratio rerum agibilium: imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae *.

* Art. 2, ad 4.
* D. 1077.

Pefecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest *. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae: quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.**, et in fine *Poster.* * Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab [δ] aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius [ε] quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem * quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. – Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.

* D. 273.
* Cap. I, n. 4. - S. Th. lect. I.
* Lib. II, cap. XV, n. 5. - S. Th. lect. XX.
* Part. I, qu. LXXXVIII, art. 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus loquitur in libro *Ethicorum* de felicitate imperfecta, qualiter [ζ] in hac vita haberi potest, ut supra * dictum est.

* Art. 2, ad 4.

AD SECUNDUM DICENDUM quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius.

AD TERTIUM DICENDUM quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

β) *reducitur.* – *de potentia* addunt GK; *de potentia ... reducitur* omittit *a*.
γ) *perfecta prudentia invenitur.* – *est perfecta prudentia* Pa.
δ) *ab.* – Om. codices et *a*.
ε) *aliqua similitudo alicuius.* – *aliquid simile alicui* Pa; pro *aliqua, aliquid* ACpBH, *aliquid vel* L.
ζ) *qualiter.* – *qualis* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem quaestionis tertiae, nota quare prima principia (scilicet, *De quolibet dicitur esse vel non esse*, etc.), licet secundum ambitum terminorum extendant se ad omnia simpliciter; in nobis, idest in nostra cognitione, non se extendunt ultra id quo ducere possunt sensibilia: quia scilicet sunt accepta a sensibus, et ab eis dependent quoad species et usum. Ex hoc enim provenit quod nisi quo sensibilium species ducunt, cognoscere nos facere possunt.

II. In eodem articulo dubium occurrit circa illam propositionem: *Nihil perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris.* Haec, quam quasi maximam littera assumit, habet manifestas instantias: ut cum homo perficitur ab igne, dum calefit; et, quod magis urget, cum sensus perficitur ab extraneo sensibili, quod constat esse inferioris ordinis, cum sit in genere inanimatorum, sensus autem in ordine animae sensitivae.

III. Ad evidentiam huius, dicendum est quod propositio illa pro maxima habenda est, sed non est intelligenda de perfectione secundum quid, sed simpliciter; ita quod sensus est: *Nihil perficitur simpliciter per aliquid inferius, nisi* etc. Et per hoc excluditur omnis instantia de perfectionibus accidentalibus: subiectum enim secundum quid tantum perficitur ab huiusmodi perfectivis.

Radix autem huius propositionis est quia, cum *semper agens honorabilius sit patiente* *, oportet ut eo modo quo aliquid est perfectibile ab aliquo agente, eodem modo sit ignobilius illo: si est perfectibile ab eo secundum quid, est ignobilius secundum quid; et si est perfectibile simpliciter, est ignobilius simpliciter. Et quia omne agens agit sibi simile, nec aliter agens perficit patiens nisi similitudinem suam ei communicando; eiusdem rationis est comparare aliquid perfectibile ad perfectionem formalem, et proprium agens illius, quoad hoc quod est esse nobilius vel ignobilius. Ex hoc enim provenit quod nihil perficitur simpliciter ab aliquo inferiori, nisi quod participat superius. Nam si simpliciter perficitur ab illo, est simpliciter inferius illo perfectivo: et si illud perfectivum est inferius, nunquam, ut sic, perficiet simpliciter suum superius; quoniam esset simpliciter superius et inferius respectu eiusdem, quod est impossibile.

* Aristot. *de Anima*, lib. III, cap. V, n. 2. - S. Th. lect. X.

Et quia intellectus non secundum quid, sed simpliciter perficitur ab intelligibili (quoniam est perfectio propria, et velut substantialis forma, non minus quam quodcumque naturale perfectivum materiae primae, ut in III *de Anima* ab Averroe exprimitur *, et ab Aristotele inchoatur **), ideo impossibile est quod aliquid inferius intellectu perficiat ipsum, nisi inquantum participat aliquid superius. Et propter hoc Aristoteles posuit * intellectum agentem, superiorem intellectu possibili, perfectivum ipsius.

* Comment. V.
** Cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. VII.
* Cap. V.

* Cf. num. II. IV. Ad primam igitur instantiam * non oportet aliter respondere: quia homo non nisi secundum quid perficitur ab igne et similibus.

Ad secundum autem, de sensu, dicitur quod res sensibiles sine dubio sunt inferiores sensibus: vivens enim praestantius est non vivente, praecipue in tam alto gradu vitali constitutum. Sed inquantum sunt perfectivae sensus ut sic, participant superiorem naturam quam sit sensus: quoniam in eis est participatio aliqua substantiarum immaterialium quas angelos dicimus. Sunt enim productivae specierum sine materia, quarum est susceptivus sensus, et in earum susceptione perficitur simpliciter. Signum huius est modus agendi: cum enim modus agendi corporum ut sic, sit ut moveant mota; incorporalium autem sit movere non mota; ex hoc ipso quod sensibilia in perficiendo sensus movent non mota, insinuatur quod in hoc naturam superiorem natura corporea participant. Et hoc iam docuit Auctor alibi *. Stat ergo solida maxima illa, quam semper notabis, si vis recte philosophari; et videbis voluntarie dici quod lapis potest perficere intellectum separatum, et alia huiusmodi extranea a vera ratione philosophiae.

* *De Pot. Dei*, qu. v, art. 8.

V. In eodem sexto articulo dubium occurrit commune sexto, septimo et octavo articulo, circa processum litterae: quoniam digredi videtur a perfecta beatitudine simpliciter, ad perfectam beatitudinem hominis. Licet enim perfecta beatitudo simpliciter consistat in suprema coniunctione ad summum simpliciter; perfecta tamen beatitudo talis rei infimae qualis est homo, consistit in coniunctione qualicumque, idest sibi proportionata, ad summum. Et sic diceretur quod beatitudo hominis consistit in illa cognitione Dei quam ex sensibilibus habere potest, quia ista est sibi proportionata. Nec oportet quod omne per aliud reducatur ad id quod est per se in eodem; sed sufficit quod in tota latitudine illa, puta beatitudinis, ut scilicet beans per aliud reducatur ad beans per se. Sed non oportet quod beans per aliud hominem, reducatur ad beans per se hominem, quia homo est talis gradus infimi.

VI. Ad hoc dicitur quod de homine dupliciter possumus loqui. Primo, secundum id quod ex natura sua natus est acquirere. Et sic procul dubio dicendum esset quod sufficit nos esse beatos *ut homines*, non simpliciter, ut dicitur I *Ethic.* *: quod consistit in cognitione Dei quam hic, et illa quam in anima separata naturaliter habere possumus. Alio modo, secundum id ad quod homo est divinitus institutus. Et sic, quia factus est ut summum bonum intelligeret etc., ordinatus est ad beatitudinem perfectam simpliciter. Et quia sic considerat hominem theologus, quia in ordine ad Deum revelatum considerat omnia, ideo nulla digressio est in littera. Et ratio efficax est quod *per aliud* reducendum est ad *per se*, etiam respectu hominis: quia homo est infra latitudinem capacium beatitudinis per se et perfectae.

* Cap. x, n. 16. - S. Th. lect. xvi.

VII. In eodem sexto articulo, nota quod tanta est differentia inter obiectum per se et per aliud, quod, licet Deus et substantiae separatae per sensibilia sic a nobis intelligantur ut in huiusmodi contemplatione felicitas ab Aristotele * fuerit posita; quia tamen non sunt obiecta nec intellecta a nobis hic nisi per aliud, scilicet per species sensibilium, ideo duo in littera concluduntur; et quod cognitio nostra non transcendit metas sensibilium; et quod non potest esse felicitas, quae consistit in contemplatione alicuius superioris, scilicet ut per se obiecti. Et hoc manifeste sequitur ad primum. Quod ideo verum est, quia quidquid cognoscimus de superioribus, cognoscimus inquantum per sensibilia praesentantur per viam dependentiae, vel similitudinis, vel negationis seu oppositionis, et huiusmodi: quod nihil aliud est quam perfecte cognoscere sensibilia perfectiva nostri intellectus. Sunt enim huiusmodi cognoscibilia in nostris obiectis, velut effectus in causis in cognoscendo, apud nos. Propter quod sapienter censent qui dicunt nos per studium nunquam cognoscere de superioribus nisi *quia est*: cognitio namque ab effectu, et remotorum est.

* *Ethic.* lib. X, cap. vii. - S. Th. lect. x, xi.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, SCILICET ANGELORUM

Part. I, qu. LXIV, art. I, ad I; III *Cont. Gent.* cap. XLIV; *In Boet. de Trin.*, qu. VI, art. 4, ad 3.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest angelorum. Dicit enim Gregorius, in quadam Homilia *: *Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum;* per quod [α] finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

* Homil. XXVI in Evang.

2. PRAETEREA, ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio: unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem *. Sed principium cognitionis humanae est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, IV cap. *Cael. Hier.* Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

* Cf. Arist. *Physic.*, lib. VIII, cap. VIII, n. 10. - S. Th. lect. xix.

3. PRAETEREA, unaquaeque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturae: sicut ultima perfectio corporis est ut coniungatur naturae spirituali. Sed supra intellectum humanum, ordine naturae, sunt angeli. Ergo ultima perfectio intellectus humani est ut coniungatur per contemplationem ipsis angelis.

SED CONTRA EST quod dicitur Ierem. IX *: *In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo, non consistit nisi in cognitione Dei.

* Vers. 24.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiae, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum *. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur in II *Metaphys.* *; quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per partici-

* Art. praeced.

* D. 752.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. Iα, cap. I, n. 5.

α) *per quod*. – *quod per* K, *per quae* ceteri.

* D. 461.
* Qu. xliv, art. 1. - Cf. ibid. qu. iii, art. 4; qu. vii, art. 1, ad 3; art. 2.
* D. 274.

pationem. Angeli autem habent esse participatum: quia solius Dei suum esse est sua essentia *, ut in Primo * ostensum est. Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum *. – Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum; et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum quod festis angelorum intererimus non solum contemplantes angelos, sed, simul cum ipsis, Deum.

Ad secundum dicendum quod, secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conveniens videtur [β] quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum [γ], quasi in coniunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum *, ut in Primo ** dictum est. Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est primum [δ] principium et creationis animae et illuminationis eius. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in Primo * habitum est. Unde suo ministerio adiuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat, non autem est humanae beatitudinis obiectum.

* D. 178.
** Qu. xc, art. 3.
* Qu. cxi, art. 2, ad 2.

Ad tertium dicendum quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundum gradum potentiae participantis: et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut angeli contemplantur. Alio modo, sicut obiectum attingitur a potentia *: et hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti.

* D. 252.

β) *videtur.* – *videretur* ABCDGHIL.
γ) *angelorum.* – *angeli* codices.
δ) *primum* – Om. P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In hoc articulo septimo nota duo. Primo, titulum: quod appellatione cognitionis substantiarum separatarum, cointelligitur etiam cognitio quae habetur de Deo, cognoscendo substantias separatas. Sicut enim in praecedenti articulo in cognitione sensibilium cointelligebatur cognitio Dei et substantiarum separatarum per sensibilia, ita proportionaliter hic intelligendum est.

* Cf. art. praec., Comment. num. v.

Secundo, quod simile accidere potest dubium de perfectione ultima intellectus, dubio praecedenti de beatitudine *. Nam licet perfectio ultima intellectus ut sic, oportet quod sit verum per essentiam; perfectio tamen ultima intellectus talis, puta hominis, sufficit quod sit verum tale. – Et simili solutione dicendum est quod, si esset sermo de ultima perfectione ad quam naturae studio veniri potest, non oportet ad verum per essentiam pervenire, nisi participatum in tali per se perfectivo proprio intellectus talis, quod esset verum tale. Sed quia est sermo de ultima perfectione ad quam intellectus noster institutus supponitur, ideo oportet capacitatem eius per verum per essentiam perfici, non per aliud medium obiectum. Sic enim intelligere debes perfectionem intellectus per ipsum verum per essentiam, in hoc loco, relinquendo discussioni sequentis articuli et alibi *, an talis perfectio sit visio divinae essentiae, et per speciem aut sine specie *.

* Cf. loca cit. in cap. art. seq.
* Cf. Part. I, qu. xii, art. 2.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM BEATITUDO HOMINIS SIT IN VISIONE DIVINAE ESSENTIAE

Part. I, qu. xii, art. 1; *De Verit.*, qu. viii, art. 1; *Quodl.* X, qu. viii; *Compend. Theol.*, part. I, cap. civ, cvi; part. II, cap. ix; *In Matt.*, cap. v; *In Ioan.*, cap. i, lect. xi.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinae essentiae. Dicit enim Dionysius, in i cap. *Myst. Theol.*, quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

2. Praeterea, altioris naturae altior est perfectio. Sed haec est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

* Vers. 2.

Sed contra est quod dicitur I Ioann. iii *: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti ipse est.*

Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae [α] perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est *quod quid est* *, idest essentia rei, ut dicitur in III *de Anima* *. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa *quid est;* non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa *an sit.* Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa *quid est.* Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys.* * Puta si aliquis cognoscens ecli-

* D. 752.
* Cap. vi, n. 7. - S. Th. lect. xi.
* Lib. I, cap. ii, n. 8, 11. - S. Th. lect. iii.

α) *potentiae.* – Om. codices et *a*.

psim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae.

Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi *an est* [β]; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem * requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra * dictum est.

β

* Cf. art. vi, Comment. num. v.

* Art. 1, 7; qu. ii, art. 8.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra * dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quae desideratur: et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut supra * dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei: et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis *.

* Qu. i, art. 8.

* Ibid.

* D. 707.

β) *nisi an est.* – *nisi quia est* E, *quid est licet cognoscat an est* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa articulos eosdem, videlicet sextum, septimum et octavum, vide III *Contra Gent.* *, ubi de felicitate diffuse per multa capitula disputatur. Et adverte in octavo articulo quod illa verba litterae, quod intellectus humanus, non cognita prima causa nisi *an est,* habet naturale desiderium ad cognoscendam primam causam *quid est,* etc., non carent ambiguitate; propterea quia naturale desiderium non excedit vim naturae, nec est ad supernaturalem operationem, non solum ipsius, sed omnis intellectus creati.

* Cap. xxv usque ad li.

Sed haec citius solvuntur, si desiderium naturale distinguitur iuxta praedicta in I libro, in principio *. Desiderium namque potest dici naturale a natura ut subiecto tantum: et sic naturaliter desideramus visionem Dei. Et a natura ut subiecto et modo: et sic procedunt obiectiones. Nec propterea aliquid adimitur efficaciae huius rationis: quoniam perfecta beatitudo neutrum huiusmodi desiderium imperfectum relinquit.

* Qu. i, art. i, Comment. n. x.

Posset quoque dici quod Auctor tractat de homine ut theologus, cuius, ut in II *Contra Gent.,* cap. iv, dicitur, est considerare creaturas non secundum proprias naturas, sed ut ad Deum sunt relatae. Et sic, licet homini absolute non insit naturale huiusmodi desiderium, est tamen naturale homini ordinato a divina providentia in illam patriam, etc.

Et hae duae responsiones sunt generales ad omnem huiusmodi materiam. Specialiter tamen ad hanc huius articuli materiam descendendo, dici potest quod intellectus humanus sciens *an est* de Deo et communia, desiderat naturaliter scire de Deo *quid est,* inquantum sub numero causarum comprehenditur: et non absolute, nisi per quandam consequentiam. Et hoc est verum: quia inditum est naturaliter ut, viso effectu, desideremus nosse quid est causa, quidquid sit illa.

II. Adverte hinc, novitie, duo. Primo, quod idem est cognoscere *quod quid est* Dei, et videre Deum per essentiam: hoc enim manifeste in probatione ultimi huius articuli habes.

Secundo, quod perfecta beatitudo constituitur ex quidditativa cognitione Dei. Ita quod differentia constitutiva cognitionis in hoc quod sit cognitio quidditativa Dei, est constitutiva in hoc quod est Dei visio: et est constitutiva beatitudinis ultimae, in hoc quod sit perfecta. Et consequenter, sicut datur latitudo in visione Dei, ita in beatitudine perfecta.



QUAESTIO QUARTA

DE HIS QUAE AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de his quae exiguntur [α] ad beatitudinem *.
Et circa hoc quaeruntur octo.
Primo: utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.
Secundo: quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio vel visio.
Tertio: utrum requiratur comprehensio.
Quarto: utrum requiratur rectitudo voluntatis.
Quinto: utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.
Sexto: utrum perfectio corporis.
Septimo: utrum aliqua exteriora bona.
Octavo: utrum requiratur societas amicorum.

* Cf. qu. III, Introd.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DELECTATIO REQUIRATUR AD BEATITUDINEM

Supra, qu. III, art. 4; II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 2; IV, dist. XLIX, qu. I, art. I, qu[a] 2; qu. III, art. 4, qu[a] 3; *Compend. Theol.*, cap. CVII, CLXV; X *Ethic.*, lect. VI.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus, in I *de Trin.* *, quod *visio est tota merces fidei.* Sed id quod est praemium vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I *Ethic.* * Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. PRAETEREA, beatitudo est *per se sufficientissimum bonum*, ut Philosophus dicit I *Ethic.* * Quod autem eget aliquo alio, non est per se [β] sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est *; videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. PRAETEREA, *operationem felicitatis* seu beatitudinis oportet esse *non impeditam,* ut dicitur in VII *Ethic.* * Sed delectatio impedit actionem intellectus: *corrumpit* enim *aestimationem prudentiae,* ut dicitur in VI *Ethic.* * Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, X *Confess.* *, quod beatitudo est *gaudium de veritate.*

RESPONDEO DICENDUM quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum: sicut disciplina requiritur ad scientiam *. Alio modo, sicut perficiens aliquid: sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuvans extrinsecum: sicut amici requiruntur [γ] ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans: ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis requiescit [δ], quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditae delectatio includitur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

AD TERTIUM DICENDUM quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X *Ethic.* *: ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem: quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, ad ea in [ε] quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur. Quandoque autem etiam ex contrarietate: sicut delectatio sensus contraria rationi, impedit aestimationem prudentiae magis quam aestimationem [ζ] speculativi intellectus.

* *Enarrat. in Ps.* XC, serm. II. - Cf. *de Trin.*, lib. I, cap. VIII.
* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.
* Cap. VII, n. 7. - S. Th. lect. IX.
* Qu. III, art. 8.
* Cap. XIII, n. 2. - S. Th. lect. XIII.
* Cap. V, n. 6. - S. Th. lect. IV.
* Cap. XXIII.
* D. 1107.
* Cap. IV, n. 6 sqq. - S. Th. lect. VI.

α) *exiguntur.* – *coexiguntur* ABCEGHL.
β) *per se.* – *perfecte* Pa.
γ) *extrinsecum: sicut amici requiruntur.* – *extrinsecus sicut anima requiritur* Pa; pro *amici, animati* K.
δ) *requiescit.* – *quiescit* P.
ε) *in.* – Om. P.
ζ) *prudentiae magis quam aestimationem.* – Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN hoc articulo primo quartae quaestionis, novitiorum dubium occurrit, quomodo littera salvetur, dicens quod *delectatio causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto;* cum, apud Auctorem, delectatio sit quies appetitus, ut hic etiam, in responsione ad primum, expresse dicitur.

Ad hoc dicitur quod, cum constat de certa conclusione, verba quae apparent quandoque dissona, pie interpretanda sunt. Et sic est sensus litterae huius, quod delectatio causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto, idest: Delectatio, quae est ipsa actualis quies, causatur ex

hoc quod appetitus se habet ad bonum adeptum, ut quiescens ad id in quo est quies. Ex hoc namque quod appetitus pervenit ad talem statum quod bonum adeptum sit, sequitur quies, quae est delectatio. Littera autem circumloquitur ly *esse in tali statu*, nomine *requiescentis*, ea ratione quia quies significat esse in termino. Et ex hoc quod appetitus est ut in termino sui motus, adepto bono, constat sequi delectationem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN BEATITUDINE SIT PRINCIPALIUS VISIO QUAM DELECTATIO

II *Sent*, dist. XXXVIII, art. 2, ad 6; III *Cont. Gent.*, cap. XXVI; X *Ethic.*, lect. VI.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio. *Delectatio* enim, ut dicitur in X *Ethic.* *, *est perfectio operationis* [α]. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quae est visio.

* Cap. IV, n. 6, 8. - S. Th. lect. VI.

α

2. PRAETEREA, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde et natura operationibus [β] necessariis ad conservationem individui et speciei, delectationem apposuit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quae est visio.

β

3. PRAETEREA, visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio, caritati. Sed caritas est maior fide, ut dicit Apostolus I *ad Cor.* XIII *. Ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

* Vers. 13.

SED CONTRA, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

RESPONDEO DICENDUM quod istam quaestionem movet Philosophus in X *Ethic.* *, et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra praemissa *. Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

* Cap. IV, n. II. - S. Th. lect. VI.

* Qu. I, art. I, ad 2; qu. III, art. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Philosophus ibidem * dicit, *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem,* qui est ad [γ] iuventutem consequens. Unde delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem; non sicut perfectio faciens visionem esse in sua specie perfectam [δ].

* Loc. cit. in arg., Did. n. 8.

γ

δ

AD SECUNDUM DICENDUM quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

AD TERTIUM DICENDUM quod caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem: sed hoc est [ε] ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens.

ε

α) *operationis.* – *operis* Pa.
β) *operationibus.* – *in operationibus* PsC et *a.*
γ) *ad.* – Om. codices.
δ) *esse in sua specie perfectam-* – *sua* (*in sua* ed. *a*) *specie perfectam esse* Pa. Pro *in sua*, *sua* F.
ε) *est.* – *fit* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN secundo articulo, circa responsionem ad secundum, dubia occurrunt et de ratione reddita differentiae inter ordinem appetitus sensitivi et intellectivi, et de consonantia dictorum. Superius enim, in qu. II, art. 6, ad I, dixit quod *delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem:* hic vero et alibi ex proposito, ut in III *Contra Gent.*, cap. XXVI, vult quod delectationes sunt propter operationes.

Non consonat quoque quod naturalis ordo appetibilium ab appetitu sensitivo, sit contrarius ordini statuto ab Institutore naturae. Nam absque errore res naturales diriguntur. Si ergo Institutor naturae delectationes sensibiles instituit propter operationes ut finem, ergo ab appetitu sensitivo naturaliter appetenda est, et consequenter appetitur, delectatio sensibilis propter operationem, et non e converso.

Difficile quoque est videre quomodo ex hoc quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed particularis boni quod est delectabile, sequitur, et sicut effectus ex causa, quod appetitus sensitivus feratur in operationem propter delectationem. Et quia falsum videtur assumptum: quoniam cognitio sensitiva extendit se ad bonum non delectabile secundum sensum, ut patet cum hirundo colligit paleas et lutum pro nido, non quia delectet eam tactus aut visus paleae aut luti, sed propter utilitatem. – Et quia non solum causalitas, sed connexio medii cum conclusione non apparet.

II. Ad evidentiam harum quatuor dubitationum, sciendum est primo, quod delectatio et operatio, seu bonum coniunctum causans delectationem, de quo est delectatio, dupliciter possunt considerari: primo, secundum se absolute; secundo, in respectu ad invicem. Et hoc dupliciter: vel scilicet ut unum appetibile formaliter; vel ut multa appetibilia formaliter. Si absolute considerentur, utrumque

eorum est propter se appetibile, ita quod neutrum propter alterum ut finem. Et ratio est, quia utrumque habet in se unde finiat simpliciter appetituum motum, absque ordine ad alterum ut finem: diviso enim bono trifariam in honestum, delectabile et utile, solum utile secundum se est propter aliud ut finem. – Et hoc intendebat Auctor in qu. II superius, ubi dixit delectationem appeti non propter aliud ut finem; et Aristoteles in X *Ethic.* *, deridens quaerentem *propter quid quis delectatur.*

* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. II.

Si autem sumuntur haec duo ut unum appetibile formaliter, sic non est quaestio an hoc propter illud, aut e converso: sed totum appetitur sub ratione illius quod formale est. Et hoc, ut patebit *, accidit in appetitu sensitivo.

* Num. III, IV.

Si vero comparentur ad invicem, aut ex parte appetibilis: et tunc delectatio est propter operationem. Quia maius bonum est honestum quam delectabile; et, ut diffuse probatur in praedicto loco *Contra Gent.*, et hic aliqualiter tangitur, natura apposuit delectationes propter operationes ut finem. Et hoc intendit hic Auctor, et in praedicto libro. – Aut ex parte appetentis. Et sic, si appetitus est inordinatus, non est sollicitandum de ordine. Si autem est ordinatus, tunc videtur secundum litteram, quod appetitus sensitivus tendit in operationes propter delectationes, intellectivus autem e converso appetit delectationes propter operationes. Sed quid de hoc sentiendum sit, in hac disputatione dicetur. – Et ex his patet solutio primi dubii.

III. Scito secundo, quod de appetitu sensitivo duplex est dicendi modus. Potest enim dici quod appetitus sensitivus appetit bonum sensibile ut unum appetibile, et delectationem consequentem ut aliud appetibile. Et potest dici quod appetitus sensitivus appetit quidem utrumque horum, sed sub ratione unius appetibilis, scilicet boni delectabilis. – Et si haec secunda via sustinetur, facile est solvere secundum dubium *, dicendo quod appetitus sensitivus non appetit operationes propter delectationes, ut unum appetibile propter aliud finaliter: sed operationes propter delectationes formaliter, ita quod delectatio est ratio formalis quod operatio sit finis appetitus sensitivi; sicut accidit cum aliquis, secundum appetitum intellectivum, recte desiderat aliquid solum ut delectabile, quaerens delectationem ut medicinam. Et secundum hoc, appetitus sensitivus non tendit in appetibilia ordine contrario naturali ordini. Quoniam etsi naturalis ordo diligat delectationes propter operationes finaliter, non prohibet tamen quin operationes appeti possint sub ratione delectabilis, ut unum appetibile, ab eo qui nullum natum est appetere finem nisi bonum delectabile.

* Cf. num. I.

Si vero sustineatur prima via, tunc nulla apparet via evadendi, nisi dicendo quod, licet secundum se haec sint sic ordinata, tamen in ordine ad appetitum sensitivum praepostere se habent: sicut, licet substantia sit secundum se prius cognita accidente, tamen in ordine ad cognitionem nostram praepostere se habent. Sed tunc oportet reddere causam huius praeposteri ordinis in appetitu sensitivo, sicut patet causa in exemplo dato de cognitione nostra. Et non apparet causa, nisi dicatur quod delectabile est magis conveniens appetitui sensitivo, quam coniunctum bonum de quo est delectatio. Sed hoc nihil est: hoc enim est quod quaeritur, quare delectabile tenet primum locum respectu appetitus sensitivi, et secundum naturae ordinem non debetur ei primus locus.

IV. Et quamvis littera hanc primam viam sonet, dum alium ordinem inter operationem et delectationem dicit respectu appetitus sensitivi et simpliciter; mihi tamen videtur quod secunda via sola sit intenta in littera. Et moveor ad hoc ex assignata ratione in littera, quia scilicet sensitiva cognitio non se extendit ad communem boni rationem, sed delectabilis tantum. Ita quod, licet sensitiva pars appetat appetitu naturali operationem ut unum appetibile, et delectationem ut aliud appetibile, quia ambo sunt secundum se bona illi convenientia; et nihilominus etiam appetat delectationem propter operationem, sicut grave quietem deorsum propter esse deorsum: appetitu tamen animali, qui est actus elicitus, et non fertur nisi in apprehensum sensitive ut sic, non appetit operationes et delectationes ut duo appetibilia, sed ut unum formaliter, scilicet operationes ut delectabiles; quia sensitiva cognitio, etsi extendat se ad operationes, ut patet in III *de Anima* *, non tamen extendit se ad eas sub ratione boni, nisi delectabilis. Et sic appetere operationes propter delectationes formaliter, vocatur in littera appetitus operationum propter delectationes finaliter, non quia operatio ordinetur in delectationem, sed quia non appetitur nisi sub ratione illius. Quod est appeti propter illam finaliter et negative, quia non propter alium finem; et positive, tanquam materia finis, non tanquam ordinata materialiter ad finem. – Et ex his patet solutio secundi dubii *.

* Cap. II, n. I. - S. Th. lect. II.

* Cf. num. I.

V. Scito tertio quod, cum bonum dividatur in bonum per se et propter aliud; et propter se distinguatur in delectabile et honestum: cognoscere bonum secundum communem rationem boni, est apprehendere bonum secundum omnes sui differentias. Sensitiva autem cognitio, ut sic, quia non propter se sed propter salutem data est, ut patet in *de Sensu et Sensato* *, solum ad bonum propter aliud, idest utile, et propter se ut delectabile, se extendit. Non enim appetunt animalia, animali appetitu, videre propter hoc bonum quod est visio, aut odorare propter bonum quod est odorare: sed inquantum utilia aut delectabilia sunt. In cuius signum, non pugnant animalia nisi propter delectabilia, irascibili testimonium reddente de fine concupiscibilis.

* Cap. I. - S. Th. lect. II.

Et ex his patet solutio ultimorum dubiorum *. Iam enim patet et quod sensus cognitio non se extendit nisi ad delectabile ut finem: ad utile enim tendit propter delectabile. – Et quomodo ex hoc ipso manifeste sequitur quod operationes appetit ut delectabiles. Et propter quid hoc est: quia scilicet sensitivae cognitionis gradus primus existens delectabile non transcendit bonum, ut finem cognitum, quod est obiectum appetitus animalis.

* Cf. num. I.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR COMPREHENSIO

Part. I, qu. XII, art. 7, ad I; I *Sent.*, dist. I, qu. I, art. I; IV, dist. XLIX, qu. IV, art. 5, qu^a I.



D TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus, *ad Paulinam de Videndo Deum* *: *Attingere mente Deum magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile.* Ergo sine comprehensione est beatitudo.

* De Verbis Ev., serm. CXVII, al. de Verb. Dom. XXXVIII, cap. III.

2. PRAETEREA, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliae potentiae quam intellectus et voluntas, ut in Primo * dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

* Qu. LXXIX sqq.

3. PRAETEREA, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum obiecta. Obiecta autem generalia sunt duo, verum et bonum: verum correspondet visioni, et bonum correspondet delectationi [α]. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

α) *delectationi.* – *dilectioni* Pa.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, I *ad Cor.* IX *: *Sic currite ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem: unde ipse dicit, II *ad Tim.* ult. *: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

* Vers. 24.
* Vers. 7, 8.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem [β], primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid: secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti: et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci: et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit: et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus [γ] respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam praesenti [δ] consequitur dilectionem, ut supra * dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

* Art. 2, ad 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, inclusio comprehensi in comprehendente: et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendi ab aliquo intellectu creato *. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicuius rei iam praesentialiter habitae [ε]: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

* D. 366.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia eiusdem est amare aliquid et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet et comprehensio et delectatio, quia eiusdem est habere aliquid et quiescere in illo.

AD TERTIUM DICENDUM quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem: sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod [ζ] praesentialiter adest, est obiectum comprehensionis.

β) *autem.* – *dupliciter* addunt EsC.
γ) *tribus.* – *intellectui aliqualiter cognoscenti, voluntati amanti, habitudini amantis ad amatum* addit K. – Pro *respondent aliqua, respondet aliqua* ACDGHpB, *respondet aliqua habitudo* E, *respondet aliquid* F.
δ) *in fine iam praesenti.* – *in fine iam* G, *in praesentia* Pa.
ε) *iam praesentialiter habitae.* – *habitae* H, *quae iam praesentialiter habetur* Pa. – Pro primo *eum, enim* ACGHpB.
ζ) *secundum quod.* – *quae* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN hoc articulo tertio, adverte, novitie, primo, in corpore articuli, quod per *realem habitudinem amantis ad amatum* non intelligitur habitudo realis, ut distinguitur contra habitudinem rationis: quoniam, cum sit ad impossibile haberi quandoque, ut in littera dicitur, et ad futurum, non potest esse realis relatio. Sed sumitur realis, ut distinguitur contra *affectionalem:* est namque amatum in amante per amorem ipsum secundum affectum, et desideratur ut sit iunctum eidem secundum rem. Unde habitudo de qua est sermo, dicitur realis denominata a termino: ita quod habitudo realis nihil aliud sonat, in proposito, quam habitudinem ad coniunctionem secundum rem.

Secundo, quod ex responsione ad ultimum non habes quod comprehensio spectat ad intellectum: sed quod nullam operationem addit supra visionem, sed solam relationem resultantem in voluntate ex visione quae est in intellectu. Visio enim, ponens Deum in esse praesentiali, facit per hoc alterum extremum huius relationis: est enim visio velut unio rei tenendae cum eo quod tenebit.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR RECTITUDO VOLUNTATIS

Infra, qu, v, art. 7; IV *Cont. Gent.*, cap. XCII; *Compend. Theol.*, cap. CLXVI.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim essentialiter [α] consistit in operatione intellectus, ut dictum est *. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur: dicit enim Augustinus, in libro *Retract.* *: *Non approbo quod in oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera.* Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

* Qu. III, art. 4.
* Lib. I, cap. IV.

2. PRAETEREA, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio

---

α) *essentialiter.* – Om. Pa.

voluntatis. Ergo beatitudo, quae est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. PRAETEREA, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine: sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quae est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

* Vers. 8. SED CONTRA EST quod dicitur Matth. v *: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et
* Vers 14. *Hebr.* XII *: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

RESPONDEO DICENDUM quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

* Qu. III, art. 8. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est *, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam [β]. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. β

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur de cognitione veri quod non est ipsa essentia bonitatis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod omnis actus voluntatis praeceditur [γ] ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi. γ

AD TERTIUM DICENDUM quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine: sed id tantum quod [δ] se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem: sed debitus ordo ad finem est necessarius. δ

β) *voluntatem rectam.* – *voluntatis rectitudinem* AB.
γ) *praeceditur.* – *procedit* PG*a*, spatium vacuum I.
δ) *tantum quod.* – *quod tantum* ABCDGHIKL. – Pro *ut motus, et motus* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto, pro quanto probatur in corpore quod ad beatitudinem concomitanter necesse exigitur rectitudo voluntatis, quia videtur ipsa essentia bonitatis, etc., adverte
* Cf. num. seq. tria: primo, rationem ipsam; secundo, eius efficaciam *;
* Cf. num. III. tertio, aliorum defectum *.

Quoad primum, ratio consistit in hoc. Ipsa essentia bonitatis ita se habet ad videntem Deum, sicut ratio boni ad creaturam rationalem: sed creatura rationalis non potest divertere a ratione boni: ergo videns Deum non potest divertere ab essentia bonitatis. Sed hoc est habere voluntatem rectam. Ergo. – Prima propositio fundatur super hoc, quod ipsa bonitatis essentia in se quidem continet omnem boni rationem longe excellentius quam ratio boni. Ex quo ponitur clare actualiterque visa etc., oportet ut non minoris sit efficaciae in continendo ac circumdando omnem voluntatis motum, quam ratio boni. – Secunda vero patet inductive. Quia, cum actus voluntatis sit velle aut nolle, et nolle aliquid includat velle sui oppositi; et velle non possit esse nisi respectu boni in re vel in apparentia, ut experimur in nobis; consequens est quod voluntas non possit aliquo pacto resilire a boni ratione.

II. Quoad efficaciam autem rationis, scito quod sat est huic rationi ad propositum, quod voluntas necessitetur ab essentia bonitatis visa, quoad communem specificationem actus, quae tamen constituit rectitudinem in actibus voluntatis. Intendit namque littera quod, sicut voluntas omnis a boni ratione necessitatur quoad specificationem communem actus, quia omnis voluntas tendit in bonum in re vel in apparentia, si aliquid vult; ita voluntas videntis Deum, si quid vult, oportet quod velit ratione essentiae bonitatis visae, quoniam est ei ratio omnia volendi et nolendi. Et sicut voluntas omnis libere potest velle quodcumque obiectum in specie, sub boni tamen in communi ratione; ita voluntas videntis Deum, sub ratione tamen bonitatis divinae. In hoc autem est differentia, quod communis ratio boni, ex hoc quod est ratio voluntatis, non rectificat eam: quoniam potest voluntas sub illa etiam apparens bonum appetere. Ipsa vero bonitatis essentia, ex hoc ipso quod est ratio voluntatis, est rectificatio eius: recte enim velle nihil aliud est quam secundum Deum velle. Et sic patet vis rationis.

III. Ex qua tertio habetur, et sufficienter, quod beatus non potest peccare, non solum in sensu composito et propter causam extrinsecam, idest Deum perpetuo rectificaturum voluntatem beati: sed propter intrinsecam causam, ipsam scilicet voluntatis naturam, approximato sibi sic, idest per actualem visionem, tali obiecto, scilicet bonitate per essentiam. Unde vitanda est hic Scoti phantasia, in Quarto, dist. XLIX, quaest. VI, tenentis quod ab extrinseco tantum beatus est impeccabilis. Nec tamen respondet huic rationi, nec arguit: sed remittit se ad I *Sent.* *, cuius argumenta in I libro, qu. LXXXII, art. 2 *, soluta sunt. Et si ex verbis eius responderetur huic rationi quod, quantumcumque videatur bonitas Dei, adhuc voluntas remanet libera: iam patet quod concessio huius consequentis nihil obstat proposito. Quoniam, ut iam * dictum est, sat est impeccabilitati quod voluntas, si vult, velit autem quidquid vult, oporteat quod velit ratione bonitatis divinae: sicut modo si vult, oportet quod velit ratione boni. Huiusmodi enim necessitates nihil obstant libertati, quamvis prima auferat libertatem peccandi; quae tamen non est libertas, nec libertatis pars, sed libertas peccandi.

* Dist. I, qu. IV, contra art. 3.
* Cf. Comment. num. VIII, IX.
* Num. praeced.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM AD BEATITUDINEM HOMINIS REQUIRATUR CORPUS

IV *Cont. Gent.*, cap. LXXXIX, XCI; *De Pot.*, qu. V, art. 10; *Compend. Theol.*, cap. CLI.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiae praesupponit perfectionem naturae. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiae. Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae: cum sit pars naturaliter humanae naturae, omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. PRAETEREA, beatitudo est operatio quaedam perfecta, ut supra * dictum est. (* Qu. III, art. 2, 5.) Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum: quia nihil operatur nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est a corpore separata, sicut nec aliqua pars quando separata est [α] a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. PRAETEREA, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. PRAETEREA, secundum Philosophum, in VII *Ethic.* * (* Cap. XIII, n. 2. - S. Th. lect. XIII.), *felicitatis operatio,* in qua consistit beatitudo, est *non impedita.* [β] Sed operatio animae separatae est impedita: quia, ut dicit Augustinus XII *super Gen. ad litt.* * (* Cap. XXXV.), *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum,* idest in visionem essentiae divinae. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. PRAETEREA, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animae separatae: quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit * (* Loc. cit.). Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. PRAETEREA, homo in beatitudine est angelis aequalis. Sed anima sine corpore non aequatur angelis, ut Augustinus dicit * (* Ibid.). Ergo non est beata.

SED CONTRA EST quod dicitur *Apoc.* XIV * (* Vers. 13.): *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

RESPONDEO DICENDUM quod duplex est beatitudo: una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel pratici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in Primo * (* Qu. LXXXIV, art. 6, 7.) habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animae advenire sine corpore existenti; dicentes quod animae Sanctorum a corporibus separatae, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem Iudicii, quando corpora resument.- Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit, II. *ad Cor.* v * (* Vers. 6.): *Quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino;* et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens * (* Vers. 7.): *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem Sanctorum a corporibus separatae, sunt Deo praesentes: unde subditur * (* Vers. 8.): *Audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.* Unde manifestum est quod animae Sanctorum separatae a corporibus, ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo.

Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam [γ] operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in Primo * (* Qu. LXXXIV, art. 7.) dictum est. Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in Primo * (* Qu. XII, art. 3.) ostensum est. Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei: sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius: sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat [δ] ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in XII *super Gen. ad litt.* * (* Cap. XXXV.), cum quaesivisset, *Utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi:* respondet quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.*

α) *aliqua pars quando separata est.* – *pars separata* Pa. – Pro *toto, suo toto* EFG.

β) *non impedita.* – *in non impedito* ACEGLpBDH, *aliquo non impedito* I, *in non impedita* pF.

γ) *suam.* – *sui* codices.

δ) *dependeat.* – *tanto dependeat* F. Mox *tanto* omittunt ABCDF GHIKL.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa: non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturae [ε] perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturae perfectio secundum quam est corporis forma.

Ad secundum dicendum quod anima aliter se habet ad esse quam aliae partes * [D. 174.]. Nam esse totius non est alicuius suarum partium * [D. 973.]: unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel, si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea. Sed animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem: et hoc ideo, quia idem est esse formae et materiae, et hoc [ζ] est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in Primo * [Qu. lxxv, art. 2.] ostensum est. Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat, unde et perfectam operationem habere potest; licet non habeat perfectam naturam speciei [η].

Ad tertium dicendum quod beatitudo est hominis secundum intellectum: et ideo, remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo. Sicut dentes Aethiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam sui [θ] perfectionem requiritur: et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio [ι] a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet [κ], quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia scilicet [λ] habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis * [D. 454.]: quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive * [D. 275.].

Ad sextum dicendum quod id quod ibidem dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli,* non est intelligendum secundum inaequalitatem quantitatis: quia etiam modo aliquae animae Beatorum sunt assumptae ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli. Sed intelligitur secundum inaequalitatem proportionis: quia angeli, etiam infimi, habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animae separatae Sanctorum.

ε) *naturae.* – *naturalis* Pa.
ζ) *ct hoc.* – *et hoc idem* Pa.
η) *speciei.* – Omittunt Pa.
θ) *sui.* – *eius* Pa.
ι) *separatio.* – *animae* addunt Pa.
κ) *quod habet.* – Om. PsF et *a.*
λ) *scilicet.* – Omittunt PEF*a.* – *habet id quod ... appetentis quia* omittit G.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto, in responsione ad quintum, occurrit dubium ad hominem, et simpliciter. Ad hominem quidem, quia s. Thomas in IV *Sent.*, dist. xlix, qu. i, art. 4, qu^a^ i, expresse beatitudinem animae augeri etiam intensive, resumpto corpore, sustinet: cuius oppositum hic docet.

Simpliciter autem, quia ratio ad illud ducit, scilicet: Anima, resumpto corpore, erit perfectior in se secundum naturam. Ergo operatio eius erit perfectior. Ergo et beatitudo erit in se perfectior. Ergo non solum extensive. – Et augetur ex hac ratione dubium, quia in corpore huius articuli assumitur haec ratio, et concluditur operatio in qua consistit beatitudo, perfectior.

II. Ad hoc simul dicendum est simpliciter, et secundum hominem. Sciendum est igitur, ex praesenti articulo, quod tripliciter intelligi potest animam separatam impediri ex appetitu corporis a perfecta beatitudine. Primo, per modum contrarietatis: ita quod, sicut videns corporaliter impeditur propter dolorem pedis, ita anima separata propter affectum corporis distrahatur aliqualiter a perfecta visione Dei. – Et hoc in littera reprobatur.

Secundo, per modum defectus intensivi: ita quod ex hoc quod anima separata deficit in perfectione suae naturae, deficiat etiam in attentione suae operationis, defectu in essendo causante defectum in operando. Et quoniam, ceteris paribus, operatio attentior est magis intensa, et minus habens intentionis est remissior, ut patet in visu et auditu; ex hoc sequitur quod anima beata, resumpto corpore, est beatior intensive, non ex parte obiecti aut luminis gloriae, sed ex parte attentioris visionis consequente perfectionem animae in essendo. – Et hanc viam tanquam probabilem sustineri posse dixit Auctor in IV *Sent.:* unde ibi, inchoans huiusmodi intentionem, dicit: *Potest etiam dici quod etiam beatitudo intensive* etc. Verum hanc opinionem in hoc loco ut falsam negavit, ipsaque negatione ex sua officina illam haberi minime voluit. Et merito, ut patebit.

Tertio, per modum defectus extensivi: ita quod ex hoc quod anima separata deficit in perfectione extensiva suae naturae, dum non se extendit ad corpus et integritatem humanae naturae, ad quae nata est se extendere, et pertinet hoc ad perfectionem eius, quoniam haec ipsius natura requirit; deficiat quoque in perfectione extensiva suae operationis qua beatur. Pertinet enim ad perfectionem operationis beantis animam, quod ex ipsa redundet beatitudo in corpus; ut Augustinus dicit in epistola *ad Dioscorum, Tam potenti natura Deus fecit animam* etc., ut habes in articulo sequenti. – Et haec est doctrina tradita in hoc articulo. Et rationabiliter: quoniam defectus perfectionis in anima separata non est defectus perfectionis intensivae, quoniam haec anima non suscipit magis et minus secundum substantiam; sed est defectus perfectionis extensivae. Consentaneum autem est ut defectus animae defectum operationis, et extensivus extensivum causet, et non intensivum.

III. Ad rationem ergo in oppositum * [Cf. num. i.] dicitur quod est ibi sophisma Consequentis, a magis perfecta operatione ad magis intensam descendendo. *Perfectum* enim communius est quam *intensum:* quoniam, ut patet in V *Metaphys.* * [S. Th. lect. xviii. – Did. lib. IV, cap. xvi.], est *id cui nihil deest de requisitis ad ipsum;* et consequen-

ter penes accessum cuiuscumque requisiti, operatio seu res perfectior est. Intensior autem, non nisi penes augmentum intrinsecum, etc. Et per haec omnia clara remanent.

IV. In reliquis autem huius quaestionis tribus articulis, nihil scribendum occurrit, nisi quod in ultimo articulo, ad primum, *gloria essentialis beatitudinis* non est intelligenda intrinsece, tanquam de essentia beatitudinis; sed tanquam causa essentialis illius. Quoniam ex hoc quod Deus commendat hunc tali dignum gradu, beatus fit et est: scientia namque Dei, cum laude, causa est perfectiva rerum.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR ALIQUA PERFECTIO CORPORIS

Part. III, qu. xv, art. 10; IV *Sent.*, dist. xlix, qu. iv, art. 5, qu^a 2.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra * ostensum est quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

* Qu. II.

2. PRAETEREA, beatitudo hominis consistit in visione divinae essentiae, ut ostensum est *. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est *. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

* Qu. III, art. 8.

* Art. praeced.

3. PRAETEREA, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

SED CONTRA, praemium virtutis est beatitudo: unde dicitur Ioan. XIII *: *Beati eritis, si feceritis ea.* Sed Sanctis repromittitur pro praemio non solum visio Dei et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio: dicitur enim Isaiae ult. *: *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

* Vers. 17.

* Vers. 14.

RESPONDEO DICENDUM quod, si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec [α] beatitudo, secundum Philosophum *, *in operatione virtutis perfectae.* Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest.

* *Ethic.* lib. I, cap. XIII, n. 1; s. Th. lect. XIX. – Cf. cap. VII, n. 15; cap. X, n. 15: s. Th. lect. X, XVI.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio: immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XXII *de Civ. Dei* *, introducit verba Porphyrii dicentis quod *ad hoc quod beata sit anima, omne corpus fugiendum est.* – Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat.

* Cap. XXVI.

Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit XII *super Gen. ad litt.* *, *si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quae corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli.* Unde concludit quod, *cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit.* – Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. *ad Dioscorum* *: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

* Cap. XXXV.

* Epist. CXVIII, al. LVI, cap. III.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis: sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

AD TERTIUM DICENDUM quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam: non autem a corpore spirituali, quod erit totaliter spiritui subiectum, de quo in Tertia Parte huius operis dicetur *.

* Cf. Supplem. III Part., qu. LXXXII sqq.

α) *haec.* – Om. H, *huiusmodi* ceteri.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRANTUR ALIQUA EXTERIORA BONA

II^a II^ae, qu. CLXXXVI, art. 3, ad 4.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in praemium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed Sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiae et regnum: dicitur enim Luc. XXII *: *Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo;* et Matth. VI *: *Thesau-*

* Vers. 30.

* Vers. 20.

* Vers. 34. *rizate vobis thesauros in caelo;* et Matth. xxv*: *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Praeterea, secundum Boetium, in III *de Consol.** (* Prosa II.), beatitudo est *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit* (* *De Lib. Arbit.*, lib. II, cap. XIX.). Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Praeterea, Dominus, Matth. v* (* Vers. 12. - Cf. Luc. cap. VI, vers. 23.), dicit: *Merces vestra multa est in caelis.* Sed esse in caelis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo lxxii* (* Vers. 25.): *Quid enim mihi est in caelo? Et a te quid volui super terram?* Quasi dicat: « Nihil aliud [α] volo nisi hoc quod sequitur* (* Vers. 28.), *Mihi adhaerere Deo bonum est.*» Ergo nihil aliud exterius [β] ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I *Ethic.** (* Cf. loca cit. art. praeced.) Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis; vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore; vel erit in anima corpori unita [γ] non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. – Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis* (* Qu. III, art. 5, ad 1.) patet; ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in X *Ethic.** (* Cap. VIII, n. 5, 6. - S. Th. lect. XII.)

Ad primum ergo dicendum quod omnes illae corporales [δ] promissiones quae in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendae, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his quae novimus, ad desiderandum incognita consurgamus,* sicut Gregorius dicit in quadam Homilia* (* Homil. XI in Evang.). Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias, sufficientia qua homini sufficiet Deus; per regnum, exaltatio hominis usque ad coniunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum quod bona ista deservientia animali vitae, non competunt vitae spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid boni [ε] invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum quod, secundum Augustinum in libro *de Serm. Dom. in Monte** (* Lib. I, cap. v.), merces Sanctorum non dicitur esse in corporeis caelis: sed per caelos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. – Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet caelum empyreum, aderit Beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam et decorem.

α) *aliud.* – Om. Pa.
β) *exterius.* – *extra Deum* Pa.
γ) *unita.* – *iuncta* Pa.
δ) *corporales.* – *spirituales* ABCDEFGIKLpH. – Pro *promissiones*, *locutiones* sB, om. pB.
ε) *boni.* – *bonum* Pa.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR SOCIETAS AMICORUM

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine *gloriae* designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Praeterea, Boetius* (* Seneca, Epist. VI.) dicit quod *nullius boni sine consortio iucunda est possessio.* Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Praeterea, caritas in beatitudine perficitur [α]. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est quod dicitur *Sap.* vii* (* Vers. 11.): *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum divina sapientia, quae consistit in contemplatione Dei. Et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit in IX *Ethic.** (* Cap. IX, n. 4 sqq. - S. Th. lect. X.), felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens [β] benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio

α) *perficitur.* – *perficietur* ABCDEFGIL.
β) *inspiciens.* – *suspiciens* ACG, *suscipiens* BpH. – *etiam* om. PEa; pro *adiuvetur*, *iuvetur* Pa.

amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae.

Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem: quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, VIII *super Gen. ad litt.* *, quod *creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate, caritate Creatoris. Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo* [γ] *adiuvatur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo.*

* Cap. xxv.

Ad primum ergo dicendum quod gloria quae est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum *.

* Cf. Comment. Caiet. supra, art. 5, n. iv.

Ad secundum dicendum quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia. Quod in proposito dici non potest: quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam.

γ) *fortasse hoc solo.* – *fortasse solo* ABCDGHLpE, *fortasse* I, *eo fortasse solo* K. – Pro *invicem*, *se invicem* P, *invicem se* K; *in Deo* om. Pa.



QUAESTIO QUINTA

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis *.

* Cf. qu. II, Introd.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum homo possit consequi beatitudinem.

Secundo: utrum unus homo possit esse alio beatior.

Tertio: utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.

Quarto: utrum beatitudo habita possit amitti.

Quinto: utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Sexto: utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae.

Septimo: utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Octavo: utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMO POSSIT CONSEQUI BEATITUDINEM



AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem; ut patet per Dionysium in libro *de Div. Nom.*, in multis locis *. Sed bruta animalia, quae habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturae. Ergo nec homo, qui est rationalis naturae, potest pervenire ad finem intellectualis naturae, qui est beatitudo.

* Cf. cap. IV; s. Th. lect. I, II: cap. VI; s. Th. lect. II: cap. VII; s. Th. lect. II.

2. PRAETEREA, beatitudo vera consistit in visione Dei, qui [α] est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus: unde *species intelligibiles in phantasmatibus intelligit*, ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

* Cap. VII, n. 5. - S. Th. lect. XII.

3. PRAETEREA, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum [β], nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest; videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo XCIII *: *Beatus homo quem tu erudieris, Domine.*

* Vers. 12.

RESPONDEO DICENDUM quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest [γ] universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. – Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in Primo * habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus *.

* Qu. XII, art. I.

* Supra, qu. III, art. 8.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum *: quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva *. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi eandem [δ] intelligibilem veritatem: nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quae in Primo * dicta sunt. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae: tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis *: homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

* D. 786.

* D. 752.

* Qu. LVIII, art. 3; qu. LXXIX, art. 8.

* D. 160.

AD SECUNDUM DICENDUM quod homini, secundum statum praesentis vitae, est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata *. Sed post huius vitae statum, habet alium modum connaturalem *, ut in Primo ** dictum est.

* D. 190.

* D. 185.

** Qu. LXXXIV, art. 7; qu. LXXXIX, art. 1.

AD TERTIUM DICENDUM quod homo non potest transcendere angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit eis superior. Potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

α) *qui.* – Om. pF, *quae* PKsF et *a.* – *pura* om. E.
β) *summum.* – *bonum* addunt ABCDEGHIKLsF.
γ) *quia et ... apprehendere potest.* – *quod eius intellectus potest comprehendere* Pa; *comprehendere* etiam K.
δ) *eandem.* – Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestione quinta, advertendum est quod, licet visio Dei per essentiam, et beatitudo formalis intellectualis creaturae, coincidant realiter, ut ex supradictis * patet; quia tamen distinguuntur formaliter, ideo diversa sunt quaesita ista formaliter a quaesitis in Prima Parte, qu. xii *. Decuit enim tam perfectum Doctorem complere omnia formaliter. Nihil igitur est superfluum.

* Qu. iii, art. 8.
* Art. 1, 4, 6, 11.

II. In hoc articulo primo quaestionis quintae, nota quod Auctor, ex duobus capacitatem hominis respectu perfecti boni ostendens, alterum naturale, quod hic experimur, scilicet cognitionem ipsius Dei universalis et summi boni, quam ex studio acquirimus, dum cognoscimus Deum esse eum qui, si videretur, bearet; et appetitum qualemcumque in ipso Deo quiescendi. Alterum quodammodo naturale, quod probamus: scilicet quod omnis intellectus est capax, quamvis remote, divinae visionis, ex hoc ipso quod intellectus est.

In secundo autem et tertio nihil occurrit.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM UNUS HOMO POSSIT ESSE BEATIOR ALTERO

IV *Sent.*, dist. xlix, qu. i, art. 4, qu^a 2; *In Matth.*, cap. xx; *In Ioan.*, cap. xiv, lect. i; I *Cor.*, cap. iii, lect. ii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est *praemium virtutis*, ut Philosophus dicit in I *Ethic.* * Sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur: dicitur enim Matth. xx *, quod omnes qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios; quia*, ut dicit Gregorius *, *aequalem aeternae vitae retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit alio beatior.

* Cap. ix, n. 3. – S. Th. lect. xiv.
* Vers. 10.
* Homil. XIX in Evang.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid maius. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

3. Praeterea, beatitudo, cum sit *perfectum et sufficiens bonum* *, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit. Si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud [α] maius bonum. Ergo vel homo non est beatus: vel, si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

* Cf. Arist. *Ethic.*, lib. I, cap. vii, n. 3 sqq. – S. Th. lect. ix.

Sed contra est quod dicitur Ioan. xiv *: *In domo Patris mei mansiones multae sunt;* per quas, ut Augustinus dicit *, *diversae meritorum dignitates intelliguntur in vita aeterna.* Dignitas autem vitae aeternae, quae pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est aequalis beatitudo.

* Vers. 2.
* *In Ioan.*, tract. LXVII.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur: scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati. – Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

* Qu. i, art. 8; qu. ii, art. 7.

Ad primum ergo dicendum quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti. Sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio sive fruitio.

Ad tertium dicendum quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum: cum habeat [β] ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni*, ut Augustinus dicit *. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem: unde Augustinus dicit, in V *Confess.* *: *Qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

* *Enarrat. in Psal.* CXXXIV.
* Cap. iv.

α) *aliud.* – *alio* F. | β) *habeat.* – *habeant* ABCDGIL.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE BEATUS

IV *Sent.*, dist. xliii, art. 1, qu^a 1; dist. xlix, qu. i, art. 1, qu^a 4; III *Cont. Gent.*, cap. xlviii; I *Ethic.*, lect. x, xvi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Psalmo cxviii *: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

* Vers. 1.

2. Praeterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis [α]: alioquin

α) *beatitudinis.* – *quia magis et minus non diversificant speciem beatitudinis* addit F.

unus non esset alio beatior. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum, cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

β γ 3. Praeterea, quod a pluribus β dicitur, non potest totaliter falsum esse: videtur enim esse γ naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psalmi cxliii * [* Vers. 15.]: *Beatum dixerunt populum cui haec sunt,* scilicet praesentis vitae bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur *Iob* xiv * [* Vers. 1.]: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit *perfectum et sufficiens bonum* * [* Cf. art. praec., arg. 3.], omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt: et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX *de Civ. Dei* * [* Cap. iv sqq.]. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita * [* D. 482.], ut in Primo * [* Qu. xii, art. ii.] ostensum est. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud *Rom.* viii * [* Vers. 24.], *Spe salvi facti sumus:* vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia, cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra * [* Qu. iii, art. 2.] dictum est, vera ratio beatitudinis consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

Ad tertium dicendum quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis. Et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt.

β) *a pluribus.* – *ab omnibus* Pa. | γ) *esse.* – Om. *Pa.* – Pro *autem, enim* FGH.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM BEATITUDO HABITA POSSIT AMITTI

Part. I, qu. lxiv, art. 2; qu. xciv, art. 1; I *Sent.*, dist. viii, qu. iii, art. 2; IV, dist. xlix, qu. 1, art. 1, qu^a 4; III *Cont. Gent.*, cap. lxii; *Compend. Theol.*, part. I, cap. clxvi; part. II, cap. ix; *In Ioan.*, cap. x, lect. v.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quaedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum suam naturam sit mutabilis, videtur quod beatitudo mutabiliter ab homine participetur. Et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

α 2. Praeterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui α subiacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur: et ita homo desinet esse beatus.

β 3. Praeterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium: quia homo β non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv * [* Vers. 46.] de iustis, quod *ibunt in vitam aeternam;* quae, ut dictum est * [* Art. 2, arg. *Sed contra.*], est beatitudo Sanctorum. Quod autem est aeternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti γ. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine; vel etiam δ per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa: voluntas enim ho-

α) *qui.* – *quae* ABCDEFGIL, *res* pH, *ut* sH.
β) *homo.* – Om. codices.
γ) *amitti.* – *sed non de facili* addunt codices.
δ) *etiam.* – Om. *Pa.*

minis transmutari potest, ut in vitium [ε] degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum: non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. – Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo Philosophus dicit, in I *Ethic.* *, aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed *sicut homines*, quorum natura mutationi subiecta est.

* Cap. x, n. 16. - S. Th. lect. xvi.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit *, quorundam Platonicorum ** errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser.

* *Peri Archon.*, lib. II, cap. iii.
** De his cf. Aug. *de Civ. Dei*, lib. X, cap. xxx.

Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo [ζ] sit *perfectum bonum et sufficiens* *, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI *Ethic.* * Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

* Cf. art. 2, arg. 3.
* Cap. ii, n. 3. - S. Th. lect. ii.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra* quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio aut divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis: unde dicitur in Psalmo xvi *: *Satiabor cum apparuerit gloria tua;* et *Sap.* vii * dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum: quia de contemplatione sapientiae dicitur, *Sap.* viii *: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius.* Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. – Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo, iusto iudice, provenire, nisi pro aliqua culpa: in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra * ostensum est. – Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso: quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quae subiacent tempori et motui.

* Qu. iii, art. 8.
* Vers. 15.
* Vers. 11.
* Vers. 16.
* Qu. iv, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato. Et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum quod voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur: sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum quod beatitudo habet principium ex conditione participantis: sed caret fine, propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis; et ab alio est quod caret fine.

ε) *in vitium.* – *videlicet* Pa.

ζ) *ipsa beatitudo.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quarto articulo aliquantisper morandum est. Scito igitur primo, in titulo quarti articuli, differentiam inter perpetuitatem et inamissibilitatem beatitudinis. *Perpetuitas* enim significat durationem quandam: *inamissibilitas* autem significat immutabilitatem quandam. Haec ergo est species immutabilitatis, illa durationis. Et quoniam duratio mensura est mutabilis vel immutabilis, prius naturaliter inest alicui rei sempiternae immutabilitas quam perpetuitas: immo haec est illius effectus, ut ex quaestione decima Primi libri, coniuncta nonae, apparet. Cum igitur hic quaeritur utrum beatitudo possit amitti, est quaestio non de perpetuitate formaliter, sed de inamissibilitate, quae est perpetuitatis causa.

II. Scito secundo, in corpore articuli, quod prima ratio in littera allata pro conclusione, quae et in IV *Sent.*, dist. xlix, qu. i, art. i, qu^a 4, tangitur, male videtur intelligi a Scoto, in Quarto, dist. xlix, qu. vi. Potest siquidem dupliciter intelligi quod beatitudo sit quietativa omnis desiderii. Primo, ut sensus sit quod beatitudo formalis est formalis impletio omnis desiderii. Et hic sensus est falsus. Et tamen illatum Scotus reprehendit. – Secundo, ut sit sensus quod beatitudo formalis est inferens impletionem omnis desiderii, expulsionemque omnis mali, quocumque modo illud contingat: ita quod ratio beatitudinis in communi exigit quod inferat satietatem omnis desiderii naturalis, abstrahendo a tali vel tali modo. Et hic sensus est verus, et intentus tam hic quam in IV *Sent.* Ex hoc enim sequitur manifeste quod beatitudo exigit inamissibilitatem, ut in littera deducitur: alioquin dolor vel timor inesset beato.

Unde dupliciter Scotus, ibidem, defecisse videtur. Primo, quia non distinxit inter immobilitatem seu inamissibilitatem, et perpetuitatem: et quae de immutabilitate dicuntur,

et de perpetuitate consequenter, de perpetuitate formaliter accipit. Secundo, quia esse immobilitatem de ratione beatitudinis, intelligitur formaliter aut virtualiter: quoniam, ut dicitur X *Metaphys.* *, *corruptibile et incorruptibile aut sunt substantia, aut in substantia.* Et tamen ipse formaliter accepit de perpetuitate.

* S. Th. lect. xii. - Did. lib. IX, cap. x, n. 2, 3.

III. Scito tertio, quod secunda ratio litterae efficax valde est apud vere philosophos, qui non in aere loquuntur, sed voluntatem in bonum tantum, et voluntatem rectam in vere bonum tantum ferri posse noverunt.

IV. In responsione ad primum eiusdem articuli, habes duo notanda. Primo, quod beatitudo est immutabilis, et consequenter incorruptibilis: ac per hoc, differt plus quam genere ab aliis actibus corruptibilibus, iuxta doctrinam Aristotelis X *Metaphys.* * – Secundo, causas immutabilitatis eius: formalem scilicet, quia est perfectio consummata; effectivam vero, divinam virtutem; materialem autem, hominem elevatum in participationem aeternitatis. Et hoc tertium, pro quanto includit quod beatitudo formalis mensuratur aeternitate participata, et non aevo, impugnatur a Scoto, in loco allegato *: quia tamen satisfecimus ei in I libro, qu. x *, non replicandum censeo. Et his si addatur bonitas per essentiam, cuius adeptio est beatitudo, videbitur et reliqua causa, scilicet finalis, ipsius beatitudinis.

* Loc. cit., Did. n. 4.

* Cf. num. II.

* Art. 5, Comment. num. xv sqq.

Ex primo horum habes quod beatitudo haec non se habet ad perpetuitatem, sicut albedo se haberet ad eam, si a Deo perpetuo conservaretur. Quoniam albedo illa esset in se corruptibilis, et per accidens perpetua: beatitudo autem perfecta, de qua loquimur, est secundum se incorruptibilis, et per se sibi vindicat perennitatem. Et propterea se habet ad perpetuitatem sicut figura caelestis. – Ex secundo autem horum habes modum quo beatitudo haec constituitur immutabilis, scilicet elevando subiectum supra mutabilitatem. Ex hoc enim quod mens humana elevatur in aeternitatis ordinem, oportet quod praeelevetur in ordinem immutabilium: quoniam aeternitas immutabilitatem sequitur. Omnibus autem beatitudinis causis supra mutabilitatem existentibus, necesse est beatitudinem ipsam immutabilem esse.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM HOMO PER SUA NATURALIA POSSIT ACQUIRERE BEATITUDINEM

Part. I, qu. xii, art. 4; qu. lxii, art. 1; infra, qu. lxii, art. 1; III *Sent.*, dist. xxvii, qu. ii, art. 2; IV, dist. xlix, qu. ii, art. 6; III *Cont. Gent.*, cap. lii, cxlvii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Praeterea, homo, cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Praeterea, beatitudo est *operatio perfecta*, secundum Philosophum *. Eiusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quae est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit [α] pertingere ad operationem perfectam, quae est beatitudo.

* Cf. *Ethic.* lib. VII, cap. xiii, n. 2. - S. Th. lect. xiii.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum [β] per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis praeparata, excedit intellectum hominis [γ] et voluntatem: dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* ii *: *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

* Vers. 9.

Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest [δ] ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit: de quo infra * dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra * dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in Primo * ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius: sicut de Intelligentia dicitur in libro *de Causis* *, quod *cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae.* Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

* Qu. lxiii.

* Qu. iii, art. 8.

* Qu. xii, art. 4.

* Prop. viii. - S. Th. lect. viii.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere [ε]; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur [ζ] in III *Ethic.* *

* Cap. iii, n. 12. - S. Th. lect. viii.

Ad secundum dicendum quod nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem

α) *possit.* – *possint* ABCDEGHKLpF.
β) *actuum suorum.* – Om. H, *aliorum* ceteri.
γ) *hominis.* – Om. Pa.
δ) *potest.* – *et potest* ABCFGHIpD, *et* E. – Pro *quo et virtus, quo virtus* ACEGHIKLpDsB, *quod virtus* FpB. – Pro *in cuius*, *in eius* GHK, *vel in eius cuius* A, *in vel eius cuius* pBD; *vel eius* margo C.
ε) *conquirere.* – *acquirere* PHKa.
ζ) *dicitur.* – *dictum est* ABCDEFGHL.

* Cap. xii, n. 3 sqq. - S. Th. lect. xviii. eius non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II *de Caelo* *. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae; quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio *, (* D. 622.) est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae.

Ad tertium dicendum quod, quando imperfectum et perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei: non enim quidquid potest causare dispositionem materiae, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quae subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta quae est hominis beatitudo: cum operationis species dependeat ex obiecto. Unde ratio non sequitur.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto, defendenda esset ratio conclusionis in littera posita, nisi diffuse tractata fuisset in I lib., qu. xii, art. 4 *, ubi responsum est Scoto eam impugnanti in Quarto, dist. xlix, qu. xi. Quare vide ibi, etc. (*Comment. num. iii sqq.)

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM HOMO CONSEQUATUR BEATITUDINEM PER ACTIONEM ALICUIUS SUPERIORIS CREATURAE

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII *Metaphys.* *; (* S. Th. lect. xii. - Did. lib. XI, cap. x, n. 1.) sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores, ut in Primo * dictum est: (* Qu. xix, art. 5, ad 2; qu. xlviii, art. 1, ad 5; qu. cix, art. 2.) beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet angeli, in hominem, homo beatus efficitur.

2. Praeterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale: sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

3. Praeterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra * dictum est. (* Qu. iii, art. 4.) Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in Primo * habitum est. (* Qu. cxi, art. 1.) Ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo lxxxiii *: (* Vers. 12.) *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum quod, cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem * (* Art. praeced.) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. - Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit.

Ad primum ergo dicendum quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam, inferiores vero potentiae coadiuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo: sicut ad artem gubernativam, quae praeest navifactivae, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur et in ordine universi, homo quidem adiuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem, secundum aliqua praecedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem: sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum quod, quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum: sicut intentio coloris quae [α] est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quae sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale: in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

α) *quae.* – *qui* PHIL*a.*

Ad tertium dicendum quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum: non autem quantum ad visionem divinae essentiae, ut in Primo * dictum est. Ad eam enim videndam, omnes immediate illuminantur a Deo. * Qu. cvi, art. 1.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM REQUIRANTUR ALIQUA OPERA BONA AD HOC QUOD HOMO BEATITUDINEM CONSEQUATUR A DEO

Part. I, qu. lxii, art. 4; *Compend. Theol.*, cap. clxxii.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis [α] ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim, cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens, ut dictum est *, non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non praeexigit in agendo, beatitudinem sine praecedentibus operibus confert. * Art. praeced.

2\. Praeterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae, produxit creaturas nulla dispositione praecedente vel actione creaturae; sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

3\. Praeterea, Apostolus dicit, *Rom.* iv *, beatitudinem hominis esse *cui Deus confert iustitiam sine operibus*. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam. * Vers. 6.

Sed contra est quod dicitur Ioan. xiii *: *Si haec scitis, beati eritis si feceritis ea*. Ergo per actionem ad beatitudinem pervenitur [β]. * Vers. 17.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra * dictum est, requiritur ab beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem: posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat: ut enim dicitur in II *de Caelo* *, *eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus*. Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in Primo * expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum *, beatitudo est praemium virtuosarum operationum. * Qu. iv, art. 4. * Cap. xii, n. 3. - S. Th. lect. xviii. * Qu. lxii, art. 5. * *Ethic.*, lib. I, cap. ix, n. 3. - S. Th. lect. xiv.

Ad primum ergo dicendum quod operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis, propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis: sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit, absque aliqua [γ] dispositione vel operatione creaturae praecedente, quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea [δ] natura propagaretur ad posteros. Et similiter, quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli *ad Hebr.* ii *, *qui multos filios in gloriam adduxerat;* statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso: nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint eis merita propria *, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti. * Vers. 10. * D. 269.

Ad tertium dicendum quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem, quae quidem non datur propter opera praecedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo: sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

α) *hominis.* – *hominum* codices. Pro *consequatur, consequantur* EIK.
β) *pervenitur.* – *pervenimus* Pa.
γ) *aliqua.* – *alia* PKa.
δ) *ea.* – *eas* ABCDEFGIKLpH.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM OMNIS HOMO APPETAT BEATITUDINEM

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. I, art. 3, qu^a I.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat: cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in III *de Anima* *. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo: quod, sicut Augustinus dicit in XIII *de Trin.* *, patet ex hoc, quod *quidam posuerunt beatitudinem in voluptate* [α] *corporis, quidam in virtute animi, quidam in aliis rebus*. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

* Cap. x, n. 4, 6. - S. Th. lect. xv.
* Cap. iv. - Cf. *de Civ. Dei*, lib. XVIII, cap. XLI. α

2. PRAETEREA, essentia beatitudinis est visio essentiae divinae, ut dictum est *. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

* Qu. III, art. 8.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in XIII *de Trin.* *, quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil male vult*. Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

* Cap. v. - Cf. *de Beata Vita*; et Epist. CXXX, al. CXXI, *ad Probam*, cap. v.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XIII *de Trin.* *: *Si mimus dixisset, « Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis », dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate*. Quilibet ergo vult esse beatus.

* Cap. III.

RESPONDEO DICENDUM quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est *. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult.

* Art. 3, 4.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis: et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est *. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti: et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

* In corpore hui.; et art. 4, ad 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt, *Beatus est qui habet omnia quae vult*, vel, *cui omnia optata succedunt*, quodam modo intellecta, est bona et sufficiens; alio vero modo, est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quae vult homo naturali appetitu, sic [β] verum est quod qui habet omnia quae vult, est beatus: nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, inquantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque naturaliter vult: sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quae impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem, Augustinus addidit [γ] ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil mali velit*. Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia quae vult*.

α) *voluptatate.* – *voluptatibus* Pa. – Eaedem pro *animi*, *animae*.
β) *sic.* – *utique* addunt FE.
γ) *addidit.* – *addit* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulis sexto, septimo et octavo, nihil aliud scribendum occurrit, nisi quod materia octavi articuli tractata est in I lib., qu. LXXXII, art. 1 *, ubi solutae sunt rationes Scoti. Quare vide ibi. – Et hic completur tractatus primus huius libri.

* Cf. Comment. num. VI sqq.

QUAESTIO SEXTA

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire *, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur [α] beatitudinis via *. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo [β] omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est [γ] humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali; secundo vero, in particulari *.

* Cf. qu. v, art. 7.
* Cf. qu. I, Introd.
* IIa IIae Partis.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum *. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundo, de actibus qui sunt [δ] homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones *.

* Qu. XLIX.
* Qu. XXII.

Circa primum duo consideranda occurrunt: primo, de conditione [ε] humanorum actuum; secundo, de distinctione eorum *. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes *; tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis *.

* Qu. XVIII.
* Qu. VIII.
* Qu. XVII.

Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario; et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum in quibus voluntarium et involuntarium invenitur*.

* Qu. VII.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.
Secundo: utrum inveniatur in animalibus brutis.
Tertio: utrum voluntarium esse possit absque omni actu.
Quarto: utrum violentia voluntati possit inferri.
Quinto: utrum violentia causet involuntarium.
Sexto: utrum metus causet involuntarium.
Septimo: utrum concupiscentia involuntarium causet.
Octavo: utrum ignorantia.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IN HUMANIS ACTIBUS INVENIATUR VOLUNTARIUM

De Verit., qu. XXIII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est *cuius principium est in ipso;* ut patet per Gregorium Nyssenum *, et Damascenum **, et Aristotelem *. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine [ζ], sed est extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra, quod est sicut *movens non motum,* ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

* Nemesium, *de Natura Hominis*, cap. XXXII, al. lib. V, cap. III.
** *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXIV.
* *Ethic.* lib. III, cap. I, n. 20. - S. Th. lect. IV.
* Cap X, n. 6. - S. Th. lect. XV.

2. Praeterea, Philosophus in VIII *Physic.* * probat quod non invenitur in animalibus aliquis motus [η] novus, qui non praeveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi: nullus enim actus hominis aeternus est. Ergo principium omnium [θ] humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

* Cap. II, n. 5; s. Th. lect. IV. - Cf. cap. VI, n. 7; s. Th. lect. XIII.

3. Praeterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Ioan. XV *: *Sine me nihil potestis facere.* Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

* Vers. 5.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro *, quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis.* Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

* Loc. cit. supra.

Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius evidentiam,

---

α) *impediatur.* – *quae impediunt beatitudinem vel per quae impediatur* E.
β) *ideo.* – Om. codices.
γ) *quia est.* – Om. codices.
δ) *qui sunt.* – Om. codices.
ε) *conditione.* – *consideratione* P, *cognitione* pF. – Post *eorum* addunt *actuum* Pa.
ζ) *homine.* – Om. codices et *a.*
η) *motus.* – *actus* Pa.
θ) *omnium.* – Om. EFG.

considerandum est quod quorundam actuum seu motuum [ι] principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem: sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra * habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere: quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii: hoc enim [x] importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni *, non solum *cuius principium est intra*, sed cum additione *scientiae*. – Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

* Qu. I, art. 2.

* Locis cit. in arg. I.

Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. – Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus caeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias [λ] species motus.

Ad secundum dicendum quod motus animalis novus praevenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo, inquantum per motum exteriorem praesentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum: sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est *: huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

* Resp. ad I.

Ad tertium dicendum quod Deus movet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis quam naturae, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

ι) *seu motuum.* – Om. Pa.
x) *enim.* – *autem* Pa. – Pro *sit, sint* CEK.
λ) *alias.* – *aliquas* ABCDEGHIK.

Commentaria Cardinalis Caietani

Quia igitur. In divisione, seu praefatione sextae quaestionis, adverte quod Auctor, tractanda omnia praeconcipiens, prima distinctione separat totum hunc librum a Secunda Secundae; deinde secunda distinctione separat tractatum de actibus humanis in universali, a reliqua libri parte incipiente in qu. XLIX; tertia autem distinctione tractatum ipsum de actibus distinguit, ita quod primo de propriis homini, deinde de communibus, in qu. XXII et sequentibus, tractandum dicit. Sequentes autem distinctiones dant loca conditionibus, circumstantiis, et actibus propriis homini, quibusque sua, usque ad XXI qu. inclusive.

II. Circa primum articulum quaestionis sextae, dubium occurrit de illa propositione in corpore posita, scilicet: *Quod nullam habet notitiam finis, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio.* Adversatur siquidem huic sententiae tam auctoritas, quam ratio. Auctoritas quidem Aristotelis, II *Physic.* *, probantis ex proposito quod natura agit propter finem. Unde arguitur sic. Naturalia agunt propter finem: naturalia agunt a principio intrinseco sine notitia finis: ergo agentia a principio intrinseco sine finis notitia, agunt propter finem. Cuius oppositum in littera dicitur. – Et confirmatur. Quia si in naturalibus ratione carentibus est principium agendi, et non est principium de ly *propter finem;* cum tota dissensio Aristotelis ab aliis, contra quos disputat in II *Physic.*, consistat non in hoc quod naturalia agant vel non agant (de hoc enim non disputatur), sed in hoc quod agant propter finem vel non propter finem, et concludatur pars affirmativa: oportet dicere quod natura, quae est intrinsecum

* Cap. VIII. - S. Th. lect. XII sqq.

agendi principium, non solum est principium agendi, sed agendi propter finem; naturalia enim, ut sic, agunt propter finem.

III. Circa illam aliam propositionem in eodem corpore, scilicet: *Quodcumque sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem,* dubium occurrit, quia contradicit determinationi factae in 2 art. qu. 1, ubi conclusum est esse proprium rationalis naturae agere propter finem, ita ut moveat se ad finem. Hic enim expresse dicitur quod huiusmodi, ut animalia, movent se ad finem, quia aliquam cognitionem finis habent. Quomodo stant haec simul?

IV. Circa deductam in eodem corpore propositionem ex praedicta *, scilicet: *Unde huiusmodi dicuntur non movere seipsa, sed ab aliis moveri,* dubium quoque occurrit, quoniam constat quod vegetabilia movent seipsa motu augmenti ad omnes differentias positionis, et tamen carent notitia finis. Falsum ergo est quod huiusmodi, scilicet carentia finis notitia, non dicuntur movere seipsa. – Et confirmatur: quia in Prima Parte, qu. XVIII, art. 1, in responsione ad 2, expresse dixit Auctor quod haec movent seipsa.

* Vid. num. II.

V. Ad primae dubitationis * evidentiam, scito quod hoc quod est agere propter finem, potest habere principium duplicis ordinis: alterum scilicet proprii ordinis; alterum subordinati. Proprii quidem ordinis principium est quod propria virtute hoc facit: subordinati vero, quod superioris virtutis participatione solum hoc facit. Et quoniam agere propter finem collationem quandam eius quod est ad finem, ad ipsum finem, manifeste importat; conferri autem in finem absque cognitione, etsi fingendi detur licentia, intelligi nequit: oportet ut de ratione principii propria virtute activi propter finem, sit cognitio. Ac per hoc, principium propria virtute agens propter finem, constat necessario ex gradu cognoscitivo. Et consequenter si quid non cognoscitivum agit propter finem, etsi habeat principium agendi propter finem, non habet principium nisi subordinati ordinis, quod scilicet ex hoc quod est impressio quaedam a cognoscitivo, principiat propter finem.

* Cf. ibid.

Et hoc modo naturalia agunt propter finem. Ita quod aequivocatio est hic inter litteram hanc, et secundum *Physicorum* ac rationes. Auctor siquidem loquitur de principio agente propter finem propria virtute. Et de tali verissimum est dicere quod in solis cognoscitivis est principium agendi propter finem: quia, ut in littera dicitur, ad hoc quod aliquid fiat propter finem, requiritur aliqualis notitia finis. Propter quod a philosophis dicitur quod *opus naturae est opus intelligentiae.* In II autem *Physic.*, et aliis, est sermo de qualicumque principio. Et sic late loquendo, concedimus et quod in naturalibus est principium agendi, et agendi propter finem. Natura enim, ab intelligentia veniens, est principium subordinati ordinis agendi propter finem: et non est principium propria virtute directivum in finem. Et sic omnia consonant.

VI. Ad secundam autem dubitationem * dicitur quod, quia animalia imperfecte cognoscunt finem, ut in 2 art. huius quaestionis dicitur, ideo etiam imperfecte movent se ad finem. Et est tanta imperfectio ista, ut non nisi participatione quadam moveant se ad finem, sicut prudentia sunt et ordinant in finem. Propter quod simpliciter negari potest quod movent se ad finem, sicut quod ordinant aliquid in finem; quamvis concedatur simpliciter quod movent se. Et potest nihilominus cum additione dici quod *imperfecte* movent se propter finem. Et sic in proposito accidit: nam superius fuit sermo simpliciter; hic autem est sermo secundum quid manifestatum in 2 art.

* Cf. num III.

Posset quoque dici, ut dicetur * ad tertium dubium, quod quia habentia cognitionem sensitivam medium locum tenent inter naturalia, quae nullo modo cognoscunt finem, et rationalia, quae omnino cognoscunt finem; modo in hoc, modo in illud extremum declinant. In prima namque quaestione, quia de agere propter finem simpliciter et per se erat sermo, cum naturalibus computata sunt: hic vero, quia de voluntario communiter sumpto, ut etiam ad brutorum participationem se extendit, inchoat doctrina, cum rationalibus connumerata sunt.

* Num. seq.

VII. Ad tertiam dubitationem * dicitur quod, quia medium utrumque sapit extremum, et modo illud, modo alterum subinduit; ideo accidit ut vegetabilia, quae media sunt inter pure naturalia, quae non movent se, et animalia, quae movent se, modo dicantur movere se, et modo dicantur non movere se. Quando enim distinguuntur vegetabilia contra naturalia, ut ibi fit, dicitur quod movent se: quando autem contra animalia, quae cognoscitiva sunt, ut hic, dicitur quod non movent se.

* Cf. num. IV.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VOLUNTARIUM INVENIATUR IN ANIMALIBUS BRUTIS

II *Sent.*, dist. XXV, art. 1, ad 6; *De Verit.*, qu. XXIII, art. 1; III *Ethic.*, lect. IV.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III *de Anima* *, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.

2. PRAETEREA, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus: *non enim agunt, sed magis aguntur*, ut Damascenus dicit *. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXVII.

3. PRAETEREA, Damascenus dicit * quod *actus voluntarios sequitur laus et vituperium.* Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

* Ibid. cap. XXIV.

SED CONTRA EST quod dicit Philosophus, in III *Ethic.* *, quod *pueri et bruta animalia communicant voluntario.* Et idem dicunt Damascenus * et Gregorius Nyssenus *.

* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. V.
* Loco proxime cit.
* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXXII, al. lib. V, cap. III.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis: perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum α. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur β ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem.

* Art. praeced.

α) *in finem ad ipsum.* – *in finem et ad ipsum* CDGLpEH, *in finem ad ipsum scilicet finem* K, *in finem ipsum* sBH, *ad finem ipsum* PFa.

β) *cognoscatur.* – *noscatur* ABCDEFGIL. – Pro *invenitur, reperitur* Pa.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam: prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam: prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam: sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus γ.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem appetitum: et ideo non potest esse in his quae ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis: inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est *. * In corpore.

Ad tertium dicendum quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem; qualis non invenitur in brutis.

γ) *animalibus*. – Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In secundo articulo, adverte quod id quod superius, in prima scilicet quaestione, art. 2, appellavit Auctor unico vocabulo *cognoscere rationem finis*, et nos exposuimus * consistere in cognitione proportionis inter finem et id quod est ad finem; modo explicatur ex parte utriusque extremi, scilicet finis, et eius quod est ad finem. Et dicitur quod est cognoscere, ex parte finis, rationem finis: ex parte vero eius quod est ad finem, proportionem illius ad finem. Et intendit per *rationem finis*, non *quod quid est* ut distinguitur contra individuum; sed rationem formalem, sive universaliter sive particulariter, ut distinguitur contra rem; idest, quod oportet cognoscere rem quae denominatur finis, ut stat sub denominatione finis. Verbi gratia, mulier praeparatura pro prandio, non solum novit hoc futurum prandium, sed novit ipsum ut finem tunc, ibi, etc., suae praeparationis: alioquin non ratiocinaretur ex prandio ad praeparanda, nec moveretur ad praeparationem. Et similiter novit non solum has carnes, hanc horam, etc., sed ut proportionatas nunc, hic, sic, etc., ad talem finem. Et hoc est perfecte cognoscere finem, et nosse rationem finis.

*Comment. num. II.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VOLUNTARIUM POSSIT ESSE ABSQUE OMNI ACTU

Infra, qu. LXXI, art. 5, ad 2; II *Sent.*, dist. XXXV, art. 3; *De Malo*, qu. II, art. 1, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Praeterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

* Art. 1, 2. 3. Praeterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est *. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra, illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus eius quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe: quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit: sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit: sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris α contingeret.

Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa β existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult γ.

Ad primum ergo dicendum quod voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente; sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

α) *gubernatoris*. – *gubernantis* codices.
β) *ipsa*. – *ipso* ABCDEFGILpH.
γ) *vult*. – *vult agere velle* F, *vult agere* K.

Ad secundum dicendum quod *non velle* dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis [δ], secundum quod est infinitivum huius verbi *nolo*. Unde sicut cum dico *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere;* ita hoc quod est *non velle legere*, significat *velle non legere*. Et sic non velle causat involuntarium. – Alio modo sumitur in vi orationis. Et tunc non affirmatur actus voluntatis. Et [ε] huiusmodi non velle non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus [ζ] voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

δ) *unius dictionis* – *unionis dictionis* AGI.pBCDH, *unionis* I, *dictionis unius* K.

ε) *Et.* – *Sed et* sD, *Sed* ceteri.
ζ) *actus.* – *cognitio* E, om. ABDFGHIKLpC.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa ceteros quaestionis articulos usque ad ultimum exclusive, nihil occurrit scribendum.

Advertendum tamen est quod tertius articulus fundamentum est multarum veritatum cum de peccatis disputatur, et specialiter omissionum: unde et eo in locis propriis utemur. Singulariter tamen nunc ex hoc articulo commendandum est memoriae quod ad rationem voluntarii indirecte non sufficit potestas in voluntate et negatio provisionis, sed oportet tria concurrere: scilicet posse, debere, et non velle aut non imperare. Et propterea non valet argumentum: Hoc potuit a voluntate prohiberi, et non est prohibitum, ergo est voluntarium. Et hoc est valde notandum propter actus qui sunt ab anima sensitiva et generativa, et non ex praecepto intellectus: oportet enim diligenter attendere si debet, et quando debet impedire.

II. Quartus vero, in secundo argumento, iuncto suae responsioni, occasionem dat disputandi an obiectum moveat voluntatem active. Sed quia de motivo voluntatis erit specialis quaestio in littera *, illucusque differtur. * Qu. ix, art. 1.

III. Sextus regulam tradit in iudicandis votis, contractibus, etc., factis ex metu etiam cadente in constantem virum; dum omnia huiusmodi vere voluntaria docemur, quamvis aliquid habeant involuntarii admixtum. Ac per hoc, si mala sunt ardua, ut periuria, infamiae, et similia, peccata sunt mortalia.

Esto tamen cautus in materia matrimonii: quia Ecclesia vult quod non solum sit voluntarium, sed plene voluntarium, ut in IV *Sent.* * habes. Compatiuntur quoque humana iura his quae metu fiunt, libertatem plenam fovendo, non voluntarium in his negando. * Dist. xxix.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VIOLENTIA VOLUNTATI POSSIT INFERRI

Part. I, qu. lxxxii, art. 1; II *Sent.*, dist. xxv, art. 2; IV, dist. xxix, art. 1; *De Verit.*, qu. xxii, art. 5, 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Praeterea, omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva: est enim *movens motum*, ut dicitur in III *de Anima* *. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur. * Cap. x, n. 7. - S. Th. lect. xv.

3. Praeterea, motus violentus est qui est contra [α] naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam; ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit *. Ergo motus voluntatis potest esse coactus. * De Fide Orth., lib. IV, cap. xx.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V *de Civ. Dei* *, quod si aliquid fit voluntate [β], non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum. * Cap. x.

Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem [γ] est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur [δ] mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest *, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri *. * D. 388. * D. 353.

Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus: sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus [ε]. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri: sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi: sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.

Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui [ζ] est potentior quam voluntas humana, potest volunta-

α) *contra.* – *extra* ABCEFGIpDH.
β) *voluntate.* – *voluntarie* Pa.
γ) *autem.* – *qui* Pa, om. F.

δ) *imperantur.* – *exercentur autem* adddunt editiones aliquae.
ε) *motus.* – *lapidis quod feratur sursum* addunt Pa.
ζ) *qui.* – *quia* ABCDEFGIKL.

tem humanam [η] movere; secundum illud *Proverb.* XXI *: *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud.* Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

* Vers. 1.

Ad secundum dicendum * quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo: sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi. Alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentae. Sunt autem naturales, propter naturalem aptitudinem interiorem materiae vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

* Cf. Comment. Caiet. supra, post art. 3, n. II.

Ad tertium dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae, inquantum est conveniens [θ] homini secundum aliquam passionem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

η) *humanam.* – Omittunt Pa. – Eaedem post *illud* addunt *proverbium.*

θ) *naturae, inquantum est conveniens.* – Om. Pa. – Pro *passionem delectationem* PFa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM VIOLENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM

Infra, qu. LXXIII, art. 6; III *Ethic.*, lect. I.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est *. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

* Art. praeced.

2. Praeterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus * et Philosophus ** dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXIV. ** *Ethic.* lib. III, cap. 5, n. 25. – S. Th. lect. IV.

3. Praeterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate: sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit; et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involontarium.

Sed contra est quod Philosophus * et Damascenus * dicunt, quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

* *Ethic.* lib. III, cap. 1, n. 3. – S. Th. lect. I. * Loc. cit.

Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco: violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit [α] aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse *innaturale:* et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse *involuntarium.* Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra * quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra * dictum est, violentia voluntati inferri non potest: unde talem actum violentia involuntarium facere non potest [β]. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas [γ] potest pati violentiam *. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.

* Art. praeced. * Ibid. * D. 388.

Ad secundum dicendum quod, sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est a natura sicut a principio activo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est in natura [δ] inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco: sicut motus caeli dicitur esse naturalis, propter aptitudinem naturalem caelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium *. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo, secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo, secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum: quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarium.

* D. 334.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VIII *Physic.* *, motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur. Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. – Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. Hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare: non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

* Cap. IV, n. I. – S. Th. lect. VII.

α) *facit.* – *violentia facit* codices.

β) *unde talem actum violentia involuntarium facere non potest.* – Om. PL.

γ) *voluntas.* – *voluntatis* ABFGHLpCD, om. I.

δ) *in natura.* – *innaturalis* pF, *innata* Pa. – Pro *a principio, ab* ABDEFGHIKLpC.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM METUS CAUSET INVOLUNTARIUM SIMPLICITER

IV *Sent.*, dist. XXIX, qu. I, art. I; *Quodl.* V, qu. V, art. 3; II *Cor.*, cap. IX, lect. I; III *Ethic.*, lect. I, II.

* Cf. Comment. Caiet. supra, post art. 3, n. III.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur praesentialiter voluntati, ita metus est respectu mali futuri quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. PRAETEREA, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus est calidum, ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involontarium.

3. PRAETEREA, quod sub conditione est tale, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute: non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXX, al. lib. V, cap. I.
* *Ethic.* lib. III, cap. I, n. 6, 10. - S. Th. lect. I, II.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * dicit, et etiam Philosophus *, quod huiusmodi quae per metum aguntur, sunt *magis voluntaria quam involuntaria.*

* Ibid.
* Nemesius, loc. cit.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit in III *Ethic.* *, et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo *de Homine* *, huiusmodi quae per metum aguntur, *mixta sunt ex voluntario et involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium: sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria: sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit: cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii: quia principium eius est intra. – Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem [α] tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium: voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit: sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit [β]. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit *, ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod *violentum est cuius principium est extra,* sed additur, *nihil conferente vim passo:* quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

* Nemesius, loc. cit. - Cf. Aristot. *Ethic.* lib. III, cap. I, num. 12; S. Th. lect. II.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ea quae absolute dicuntur, quolibet addito remanent talia, sicut calidum et album: sed ea quae relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter seipsum [γ], quasi absolute, sed etiam propter aliud, quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod [δ] non esset voluntarium alteri comparatum, fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

AD TERTIUM DICENDUM quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur: sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum [ε].

α) *secundum considerationem.* – *secundum rationem* PEHIpDsF et *a*, *secundum* pF.
β) *sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.* – Om. Pa; loco *per metum*, *per vim* codices.
γ) *seipsum.* – *se* Pa.
δ) *quod.* – *quod de se* Pa.
ε) *oppositum.* – *quod sit voluntarium quam quod sit involuntarium* addit E.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM CONCUPISCENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM

III *Ethic.*, lect. II, IV.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quaedam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. PRAETEREA, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. PRAETEREA, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem: dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.* *, quod *delectatio,* sive concupiscentia delectationis, *corrumpit aestimationem prudentiae.* Ergo concupiscentia causat involuntarium.

* Cap. v, n. 6. - S. Th. lect. IV.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit *: *Involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur.* Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXIV.

RESPONDEO DICENDUM quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur [α]. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium: sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult: sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium: quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut infra * dicetur.

* Qu. x, art. 3; LXXVII, art. 7.

α) *concupiscitur.* – *concupiscit* Pa.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM IGNORANTIA CAUSET INVOLUNTARIUM

Infra, qu. LXXVI, art. 3; II *Sent.*, dist. XXXIX, qu. I, art. I, ad 4; dist. XLIII, art. I, ad 3; *De Malo.*, qu. III, art. 8; III *Ethic.*, lect. I, III.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. *Involuntarium* enim *veniam meretur,* ut Damascenus dicit *. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur; secundum illud I *ad Cor.* XIV *: *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXIV.
* Vers. 38.

2. PRAETEREA, omne peccatum est cum ignorantia; secundum illud *Prov.* XIV *: *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causet, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium. Quod est contra Augustinum dicentem * quod *omne peccatum est voluntarium.*

* Vers. 22.
* De Vera Relig., cap. XIV.

3. PRAETEREA, *involuntarium cum tristitia est,* ut Damascenus dicit *. Sed quaedam ignoranter aguntur, et sine tristitia: puta si aliquis occidit hostem quem quaerit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntatarium.

* Loc. cit.

SED CONTRA EST quod Damascenus * et Philosophus * dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam.*

* Ibid.
* Ethic. lib. III, cap. I, num. 3. – S. Th. lect. I.

RESPONDEO DICENDUM quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua [α] privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium, ut supra *

* Art. I.

α) *qua.* – *quia* ADEFIpBC.

dictum est. Non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen, etiam si sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum: sicut, in exemplo posito *[β], cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit *, quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati: sed facit *non voluntarium*, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est.

* In arg. 3.
* *Ethic.* lib. III, cap. I, n. 13 sqq. - S. Th. lect. III.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra * positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam: sicut cum aliquis ignorare vult ut [γ] excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud *Iob* XXI *: *Scientiam viarum tuarum nolumus*. Et haec dicitur ignorantia affectata. – Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet: sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra * dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens: sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, ignorantia universalium iuris [δ], quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. – Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium. Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente.

* Art. 3.
* Vers. 14.
* Art. 3.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias homo non [ε] vellet. Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret: puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat [ζ] de ignorantia eorum quae quis tenetur scire. Secunda autem, de ignorantia electionis, quae quodammodo est voluntaria, ut dictum est *. Tertia vero, de ignorantia quae concomitanter se habet ad voluntatem.

* In corpore.

β) *posito.* – *scilicet* addunt Pa.
γ) *ut.* – *vel ut* Pa.
δ) *iuris.* – *et iuris* F.
ε) *homo non.* – *hoc non* ACDGKLpB, *non* PEHa. – Pro *cum homo*, *cum aliquis homo* Pa.
ζ) *procedebat.* – *procedit* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In octavo articulo, diligenter advertendum est quod, cum ignorantia consequens voluntatem tripliciter ponatur, scilicet affectata, malae electionis, et iuris; et prima differat ab aliis in hoc, quod ipsa est obiectum actus voluntatis (est enim volita), aliae vero sunt quasi obiectum voluntatis potentis et debentis ipsas abiicere (sunt enim ideo voluntariae, quia voluntas potest et debet actualiter considerare et applicare ad opus, et sic excludere ignorantiam malae electionis; et similiter velle acquirere scientiam sibi necessariam tempore debito, et sic excludere ignorantiam iuris); inter has autem duas differentia sit quod ignorantia electionis consistit in ipsa voluntaria actuali inconsideratione, ignorantia vero iuris in voluntaria habituali privatione scientiae: quandocumque aliquis ex actuali oblivione eius quod scit et habitualiter meminit, operatur, neutram ignorantiam incurrit; quoniam omnium reminisci supra hominis est facultatem. Quocirca si quis, certa intentione perseverans nullo modo peccandi mortaliter, et sciens contractum talem sapere usuram, et nihilominus non recolens actualiter eius quod habitualiter scit, facit talem contractum, non peccavit mortaliter. Et similiter sciens Socratem, sibi notum, esse nominatim excommunicatum, et tamen communicans cum eo in divinis, ex hoc quod non actualiter sibi occurrit hunc esse excommunicatum, excusatur a mortali. Quilibet enim in seipso experitur non esse in potestate sua quod recordetur eorum quae habitualiter meminit. Propter quod inconsideratio haec, cum non sit concomitans nec consequens, quia non est omnino in potestate nostra, locanda est sub antecedente: causat enim involuntarium simpliciter, et ipsa nullo modo est volita. Ac per hoc, excusat non solum a peccato, sed a censuris consequentibus culpam. Et haec pro consolatione bonarum mentium ibi culpam timentium ubi nón reperitur, notanda applicandaque sunt occurrentibus casibus.



QUAESTIO SEPTIMA

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. VI, Introd.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum *.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: quid sit circumstantia.
Secundo: utrum circumstantiae sint circa humanos actus attendendae a theologo.
Tertio: quot sunt circumstantiae.
Quarto: quae sunt in eis principaliores.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CIRCUMSTANTIA SIT ACCIDENS ACTUS HUMANI

Infra, qu. XVIII, art. 3; IV *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 1, qu^a 1.

* De Invent. Rhetor., lib. I. — α — * Topic. ad Trebat.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius, in *Rhetoricis* *, quod circumstantia est *per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adiungit oratio.* Sed oratio dat firmamentum argumentationi praecipue ab his quae sunt de substantia [α] rei, ut definitio, genus, species, et alia huiusmodi; a quibus etiam Tullius oratorem argumentari docet *. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Praeterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiae non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Praeterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quaedam accidentia. Non ergo circumstântiae sunt accidentia actuum.

β * Cap. I, n. 15, 20. - S. Th. lect. III, IV. — γ

Sed contra, particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam [β]. Sed Philosophus, in III *Ethic.* *, circumstantias nominat *particularia*, idest particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiae sunt accidentia individualia [γ] humanorum actuum.

* Periherm., Did. lib. unic., cap. I, n. 2. - S. Th. lib. I, lect. II. — * S. Th. lect. V; Did. lib. IX, cap. IV, n. 1. - Averr., Comment. XIII.

Respondeo dicendum quod, quia *nomina*, secundum Philosophum *, *sunt signa intellectuum*, necesse est quod secundum processum intellectivae cognitionis, sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X *Metaphys.* *, *ab his quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria:* et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem, utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen *circumstantiae* ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

Ad primum ergo dicendum quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus: secundario vero, ex his quae circumstant actum. Sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit: secundario vero, ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore aut [δ] loco sacro, aut aliquid aliud huiusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam *oratio argumentationi firmamentum adiungit,* quasi secundario. δ

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Uno modo, quia inest ei: sicut album dicitur accidens Socratis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subiecto: sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt, et quodammodo se contingunt, in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidentia actuum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est *, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine: sicut album et musicum ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine: puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse: dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus. Nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum, pertinent ad agentem non [ε] mediante actu, puta locus et conditio personae: aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi. ε

* Resp. ad 2.

α) *de substantia.* – *subiecta* P.
β) *ipsam.* – *ipsum* ABCDEFGHILa.
γ) *individualia.* – *individua* EFGLpCDHsB, *individuantia* ed. *a.*
δ) *aut.* – *vel in* Pa.
ε) *non.* – Om. AEGHILpBCDG. – Pro *aliquae*, *aliqua* ABCEGHKL.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CIRCUMSTANTIAE HUMANORUM ACTUUM SINT CONSIDERANDAE A THEOLOGO

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circumstantiae humanorum actuum non sint considerandae a theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales [α], idest boni vel mali. Sed circumstantiae non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiae actuum non sunt a theologo considerandae.

2. PRAETEREA, circumstantiae sunt accidentia actuum. Sed *uni infinita accidunt:* et ideo, ut dicitur in VI *Metaphys.* *, *nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica.* Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. V, cap. II, n. 1 sqq.

3. PRAETEREA, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiae. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

SED CONTRA, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus * et Gregorius Nyssenus * dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXIV. - * Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXXI, al. lib. V, cap. II.

RESPONDEO DICENDUM quod circumstantiae pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. - Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, et melius et peius: et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra * patebit. - Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius vel involuntarius, secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum [β], ut dictum est *. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

* Qu. XVIII, art. 10, 11; qu. LXXIII, art. 7.

* In arg. *Sed contra.* - Cf. qu. VI, art. 8.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam: unde Philosophus dicit, in I *Ethic.* *, quod *in ad aliquid bonum est utile.* In his autem quae ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet [γ] *: ut patet in dextro et sinistro, aequali et inaequali, et similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quae exterius adiacent.

* Cap. VI, n. 3. - S. Th. lect. VI.

* D. 450.

AD SECUNDUM DICENDUM quod accidentia quae omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte, propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiae: quia, ut dictum est *, sic circumstantiae sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt, ordinatae ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

* Art. praeced.

AD TERTIUM DICENDUM quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen: nam quod rhetor persuadet, politicus diiudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinent omnibus modis praedictis: nam ipse habet considerationem [δ] de actibus virtuosis et vitiosis, cum morali; et considerat actus secundum quod merentur poenam vel praemium, cum rhetore et politico.

α) *aliquales.* - *quales* A hic et mox. - *idest* om. ABGHILpD.
β) *circumstantiarum.* - *substantiarum* ACDGpBH.
γ) *adiacet.* - *iacet* ADGILpH.
δ) *considerationem.* - *considerationes* Pa.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIAE IN TERTIO *ETHICORUM*

IV *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 1, qu^a 2, 3; *De Malo*, qu. II, art. 6; III *Ethic.*, lect. III.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter circumstantiae numerentur in III *Ethic.* * Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solae duae sunt circumstantiae, scilicet *quando* et *ubi.*

* Cap. I, n. 16. - S. Th. lect. III.

2. PRAETEREA, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiae concluduntur [α] sub una, quae est *modus agendi.*

3. PRAETEREA, circumstantiae non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere

α) *concluduntur.* - *includuntur* Pa.

videntur causae ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa [β] ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiae: nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

* Loc. cit.

SED CONTRA EST auctoritas Philosophi in III *Ethicorum* *.

* De Invent. Rhetor., lib. I.

RESPONDEO DICENDUM quod Tullius, in sua *Rhetorica* *, assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles, in III *Ethic.* *, addit aliam [γ], scilicet *circa quid*, quae a Tullio comprehenditur sub *quid*.

* Loc. cit.

Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quod [δ], extra substantiam actus existens, aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensurae, sicut *tempus* et *locus*; vel per modum qualitatis actus, sicut *modus agendi*. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*; ex parte autem causae materialis, sive obiecti, accipitur *circa quid*; ex parte vero causae agentis principalis, accipitur *quis* egerit; ex parte vero causae agentis instrumentalis, accipitur *quibus auxiliis*.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod tempus et locus circumstant actum per modum mensurae: sed alia circumstant actum inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo, extra substantiam eius existentia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod iste modus qui est bene vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus: puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde, et quod aliquis percutit fortiter vel remisse, et sic de aliis.

AD TERTIUM DICENDUM quod illa conditio causae ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia; sed aliqua conditio adiuncta. Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quae accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi. Similiter [ε] etiam ex parte eius quod est *quid*: nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, et sanet vel noceat, hoc est circumstantia.

β) *causa.* – *substantia* PACDEFGHIKpB et *a*.
γ) *aliam.* – *alium* ACDFGHIL.
δ) *quod.* – *quasi* PACDEFGH*a*. – Ante *aliquo* addunt *quae* E, *quae est* sF, *ita tamen quod* PsCH et *a*; pro *attingit*, *attingens* FsD.
ε) *Similiter.* – *Intelligitur* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SINT PRINCIPALES CIRCUMSTANTIAE *PROPTER QUID*, ET *EA IN QUIBUS EST OPERATIO*

IV *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 2, qu[a] 2; III *Ethic.*, lect. III.

* Cap. I, n. 18. - S. Th. lect. III.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint principales circumstantiae *propter quid*, et *ea in quibus est operatio*, ut dicitur in III *Ethic.* * Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus: quae non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimae circumstantiarum.

2. PRAETEREA, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. PRAETEREA, principalissimum in unoquoque est causa eius et forma ipsius [α]. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istae duae circumstantiae videntur esse principalissimae.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXXI, al. lib. V, cap. II.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * dicit, quod *principalissimae circumstantiae sunt cuius gratia agitur, et quid est quod agitur* [β].

* Qu. I, art. I.

RESPONDEO DICENDUM quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra * dictum est, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa [γ] quae attingit actum ex parte finis, scilicet *cuius gratia*: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest *quid fecit*. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quae adiunguntur ipsi actui.

α) *ipsius.* – Om. P*a*.
β) *agitur.* – *geritur* ABCDEFGIL.
γ) *illa.* – Om. codices.

*Cf. arg. *Sed contra*. Unde Gregorius Nyssenus *, quasi exponens dictum Philosophi, loco eius quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio,* dicit *quid agitur* [δ].

Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum quod persona agens causa est actus secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliae vero conditiones personae non ita principaliter ordinantur ad actum. – Modus etiam non est substantialis forma actus, hoc enim attenditur in actu secundum obiectum et terminum vel finem [ε]: sed est quasi quaedam qualitas accidentalis.

δ) *agitur.* – *geritur* ABCDGIKLpH.

ε) *et terminum vel finem.* – *vel finem et terminum* Pa; pro *et terminum, vel terminum* FI.

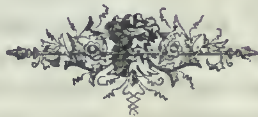
Commentaria Cardinalis Caietani

Circa totam septimam quaestionem de circumstantiis, nihil occurrit hoc in loco dubitandum: quoniam discussio harum circumstantiarum in speciali, puta de persona, modo, tempore et loco sacris, ad posteriores spectat tractatus. Summarie tamen scito quod circumstantia *temporis sacri* est aggravans peccatum, non tamen apponens speciem sacrilegii, nisi fiat in contemptum temporis sacri. – Circumstantia vero *sacri loci,* quamvis omnia aggravet peccata per accidens, illa tamen sola ad sacrilegii speciem trahit, quae sanctitati loci directe opponuntur, aut annexae immunitati: ut effusiones sanguinis vel seminis humani, quae impediunt exhibendum ibidem divinum cultum, ad quem directe sanctificatur locus; et violentae extractiones, quae immunitati contrariantur; et his similia. – *Personae* quoque circumstantia non transfert in aliam speciem, nisi peccatum voto vel statui eius directe adversetur. Ut si religiosus fornicetur, in sacrilegium transit: si autem blasphemat, solius blasphemiae reus est, sicut alius blasphemans. – *Quid* autem, idest effectus, quando est praevisum et volitum, trahit in ipsius speciem: ut si mulier pergens ad ecclesiam, scit se ibidem adamandam, et hoc vult, quamvis non propterea vadat, sed propter audiendam missam, actus ille ex illo effectu mali speciem trahit. – *Circa quid,* idest conditiones obiecti, ut magnum et parvum in re ablata, et *quomodo,* quamvis actus multum aggravent, in aliam tamen speciem transferre actus non video. – *Cur* demum manifeste dat aliam actui speciem.

Et si praedictis adiunxeris quod circumstantiae necessario cognoscendae a spirituali iudice, sunt transferentes in aliam speciem, et cum hoc, aggravantes in infinitum, idest addentes secundum se rationem peccati mortalis; scies quae sunt circumstantiae necessariae, et quae non. Sed cave ne illas quae multum gravant, totali silentio praetereas: et maxime circumstantiam *quid,* quae inter principales in 4 art. computatur. Magni enim refert abstulisse centum, et abstulisse centum cum damno inde pauperis et pupillorum, puellarum nubilium, et huiusmodi, quae spectant ad circumstantiam *quid.*

II. Illud autem hic notato, quod inter circumstantias nec Aristoteles nec Tullius nec divus Thomas computavit *quoties.* Et ratio est quia circumstantiae, ut in primo dicitur articulo, circa eundem sunt actum: numerus autem operationum non circumstat unam et eandem operationem, sed addit aliam et aliam operationem; non enim secundum furtum est circumstantia primi aut e converso, nec tertium secundi, et sic deinceps. Ex quo sequitur quod, quia non minus tenetur quis confiteri de secundo peccato quam de primo, et non minus de centesimo quam de quocumque alio; quod non sufficit dicere quod pluries furatus est, sed oportet explicare quoties furatus est, si numeri meminerit. Et si non meminit, exprimere debet quam frequenter, sic ut verisimilis numerus habeatur.

III. Scito quoque demum quod id quod de fine specificante et adiuncto distinguitur in resp. ad 3, in art. 3, explanabitur inferius in qu. xviii, art. 4 *, ubi inchoare videtur opposita doctrina. * Comment.



QUAESTIO OCTAVA

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali *. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut ab ipsa voluntate [α] eliciti; secundo, de actibus imperatis a voluntate *.

* Cf. qu. vi, Introd.
* Qu. xvii.

Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem *.

* Qu. xiii.

Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres: scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione *; tertio, de intentione **.

* Qu. xi.
** Qu. xii.

Circa primum consideranda sunt tria: primo quidem, quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur *; tertio, quomodo moveatur **. Circa primum quaeruntur tria.

* Qu. ix.
** Qu. x.

Primo: utrum voluntas sit tantum boni.

Secundo: utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem.

Tertio: si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM BONI

Part. I, qu. xix, art. 9; IV *Sent.*, dist. xlix, qu. 1, art. 3, qu^a 1; *De Verit.*, qu. xxii, art. 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Praeterea, potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda [β], secundum Philosophum *. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim *in ratione*, ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

* *Metaphys.*, lib. VIII, cap. ii, n. 2. - S. Th. lib. IX, lect. ii.
* Cap. ix, n. 3. - S. Th. lect. xiv.

3. Praeterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare et non loqui. Volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.*, quod *malum est praeter voluntatem* *, et quod *omnia bonum appetunt* **.

* S. Th. lect. xxii.
** S. Th. lect. ix.

Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio [γ] appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit, in I *Ethic.* *, quod bonum est *quod omnia appetunt.*

* Cap. i, n. i. - S. Th. lect. i.

Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam *. Sicut igitur id in quod [δ] tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod [ε] tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum *. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit, in II *Physic.* *, quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*

* D. 225.
* D. 1200.
* Cap. iii, n. 5. - S. Th. lect. v.

Ad primum ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum *, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum: sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod nominat actum voluntatis: sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

* D. 1038.

Ad secundum dicendum quod potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui

α) *ab ipsa voluntate.* – Om. F, *a voluntate* Pa.
β) *prosequenda.* – *persequenda* P.
γ) *inclinatio.* – *quaedam inclinatio* Pa.
δ) *quod.* – *quo* PABCDFGHLsI et *a*.
ε) *quod.* – *quo* ABCFGpL.

et tacere, et alia huiusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

AD TERTIUM DICENDUM quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione: unde negationes et privationes dicuntur entia rationis *. Per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni: et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit, in V *Ethic.* *, quod *carere malo habet rationem boni.*

* D. 546.

* Cap. I, n. 10. - S. Th. lect. I.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA introductionem quaestionis octavae, quoniam ibi distinguitur actus voluntatis in eos qui sunt finis, et in eos qui sunt eorum quae sunt ad finem; dubium occurrit an detur in voluntate *actus neuter*. Scotus enim, in I *Sent.*, dist. I, qu. III, in primo articulo, tenet dari actum in voluntate tendentem in aliquid nec ut finem, nec ut ad finem. Et probat sic. Voluntati potest ostendi aliquod bonum absolute, non sub ratione propter se nec propter aliud boni. Et voluntas potest habere aliquem actum circa tale obiectum non inordinatum, intellectu ostendente qualiter illud volendum est. Ergo potest voluntas assentire illi nec propter se nec propter aliud, sed absolute.

Gregorius autem de Arimino, in I *Sent.*, dist. I, qu. I, art. I, tenens oppositum, solvit hanc Scoti rationem, concesso assumpto, negando sequelam. Licet, inquit, possit ostendi voluntati bonum neutraliter, et voluntas possit circa illud habere actum; non poterit tamen habere actum neutralem, sed necessario aut propter se aut propter aliud. – Mihi autem videtur quod, secundum rem, non datur actus neuter: pie tamen interpretando, sustineri posset.

II. Ad cuius evidentiam, scito quod, cum inter contradictoria non sit medium, et distinctio voliti penes propter se et propter aliud, sit distinctio per contradictoria. Volitum enim propter se aut intelligitur positive: et hoc est impossibile, quia sicut nihil est a se positive, ita nihil est propter se positive. Aut intelligitur negative, idest non propter aliud: et sic habetur distinctio contradictoria.

Nec obstat si diceretur, ex Scoto, ubi supra, ad qu. penult., quod ad rationem finis non sufficit esse volitum non propter aliud negative, sed oportet esse volitum non propter aliud contrarie. Hoc enim si verum est, in idem oportet redire. Quia cum aliquid est volitum non propter aliud negative, tunc affirmatur quod illud est volitum, et negatur relatio ad aliud in illo ut volito. Cum vero dicitur quod aliquid est volitum non propter aliud contrarie, affirmatur quod illud est volitum; et negatur relatio ad aliud in illo ut volito; et ponitur fundamentum negatae relationis ad aliud, aliquid repugnans relationi ad aliud importatae in ly *propter aliud;* sicut cum dico *non album* contrarie, pono fundamentum negatae albedinis aliquid repugnans albedini. Fundamentum autem negatae relationis ad aliud in fine volito, cum non sit ex parte rei nec apprehensionis, apud Scotum, erit ex ipso actu volitionis: ita quod volitum ex hoc ipso habet rationem voliti non propter aliud contrarie, quia repugnat sibi, ut sic volito, amari propter aliud. Et si hoc quidem intelligatur quantum ad illum actum, bene dictum est, et in idem redit cum volito non propter aliud negative: quia quilibet actus volitionis cadens super bono absque relatione ad aliud, ex hoc ipso quod fertur in illud bonum ut terminum, nec tendit ultra, ponit in illo fundamentum relatae negationis; sicut in motu locali, ex hoc ipso quod motus utitur aliquo loco medio ut termino actualiter terminante motum illum, ex hoc ipso habet rationem finis et contrarii termini respectu termini a quo, quantum ad illum motum. Si autem intelligatur quantum ad omnem actum possibilem supervenire voluntati stante illo, si stare potest, tunc falsissimum est: quoniam cum hoc quod aliquid ametur ut finis, stat quod ametur etiam propter alium superioris ordinis finem; ut patet in amore actuum speculativorum, qui amantur propter se ut fines, ut patet I *Metaphys.* * et in X *Ethic.* **, et amantur propter Deum ut supremum finem.

* Cap. II, n. 5. - S. Th. lect. II.
** Cap. VII, n. 5. - S. Th. lect. X.

Licet igitur negatio, et negatio contrarie, plurimum differant; in hac tamen materia, ubi fundamentum positivum idem est, se inferunt. Et quandocumque aliquid amatur, et non propter aliud amatur, propter se ut finis, et e converso, amatur. In hoc enim finem constitui dicimus, in quo ultimus volitionis huius est terminus. Constat autem quod quando aliquid amatur actualiter, et non propter aliud negative, quod ultimus illius volitionis terminus est illud volitum. In hoc ergo erit finis illius actus. Et hoc procul dubio est verum et tenendum.

III. Quod autem decipit oppositum dicentes, est quia sunt quaedam absolute volita vel nolita quae neutralia videntur, sed non sunt. Patet de hac vita martyrum, et proiectione mercium in mare: martyres enim volunt vivere absolute, et cum hoc volunt propter Deum privari vita; et similiter negotiatores nolunt proiicere merces, et cum hoc nolunt perdere vitam salvando merces. In istis enim videtur quod nec propter se, nec propter aliud sint volita aut nolita. Sed si quis diligenter inspiciat, martyr amat hanc vitam propter se, quoniam amat eam propter propriam ipsius vitae bonitatem, absque relatione ad alium finem: sed quia magis amat Deum, et Dei gloriam ac testimonium, quam propriam vitam, ideo vult oppositum vitae propter aliud, scilicet Deum. Et simile est de aliis iudicium.

IV. Ad rationem ergo Scoti * dicitur quod, licet intellectus possit aliquid praesentare ut bonum absolute, abstrahendo a propter se et propter aliud in actu signato; impossibile tamen est quod repraesentet aliquid ut bonum absolute tali absolutione, ut scilicet abstrahat a propter se et propter aliud in actu exercito. Quoniam oportet omne bonum repraesentatum, aut secundum propriam bonitatem, aut secundum alienam, aut secundum utramque repraesentari. Et si quidem secundum propriam, repraesentatur ut propter se in actu exercito: hoc enim exercet ly *propter se.* Quandocumque enim repraesentatur delectabile et appetitur, non oportet quod repraesentetur cum hac additione, quod est propter se bonum, quod esset in actu signato: sed sufficit repraesentari secundum propriam bonitatem delectabilitatis, et tunc repraesentatur et appetitur propter se in actu exercito. Quandocumque vero repraesentatur secundum alienam bonitatem, repraesentatur ut propter aliud in actu exercito: exercetur enim ly *propter aliud* per esse utile, aut expediens, etc., ad aliquid. Quando autem secundum utramque bonitatem, utrumque simul concurrit. Unde cum repraesentatur aliquid ut bonum absolute, puta vita, salvatio mercium, conservatio membri, delectatio, etc., dico quod repraesentatur ut bonum propter se in actu exercito, si est bonum honestum aut delectabile; vel propter aliud, puta finem minus amatum, si est bonum utile, ut salvatio mercium, quae absolute est volita quia utilis ad exteriora bona, minus tamen amata quam vita, quae orta tempestate est in periculo. Et eodem modo appetitur ordinate.

* Cf. num. I.

Propter quod, si quis haec absolute volita, quorum tamen opposita malumus propter finem magis amatum, dicat esse volita nec propter se nec propter alia, propter illam imperfectionem; et propterea dari actum neutrum in voluntate: *sententiam teneat, sed linguam cohibeat* *. Simpliciter igitur negato dari in voluntate actum neutrum: et cum divo Thoma, in littera, distinguito in actum respectu finis, aut propter finem.

* Cf. Aug. *de Civ. Dei*, lib. V, cap. I.

CIRCA primum articulum octavae quaestionis, diligenter adverte duo. Primo, quod sermo tituli et corporis articuli de *voluntate*, est de actu voluntatis qui est *velle.* Hic enim est inclinatio; hic est appetitus actualis quo potentia appetitiva inclinatur in conveniens sibi; hic sequitur formam apprehensam ut sic; hic est solum respectu boni, etc.

II. Secundo nota non minus, in responsione ad tertium, quod esse ens in ratione contingit dupliciter: primo, per modum conditionis; secundo, per modum obiecti. Accipi ut ens in ratione primo modo, convenit omni ei quod intelligitur: quoniam nihil actu intelligitur, nisi habeat hanc conditionem, scilicet quod est in ratione seu intellectu, quidquid sit illud esse. Accipi autem ut ens in ratione secundo modo, convenit ei quod sub aliqua entis ratione quasi vestitum consideratur: sicut cum non admiscere se rumoribus consideratur sub ratione securi, et non comedere sub ratione sani, et se non peccaturum sub ratione sancti. In hac responsione, hoc secundo modo sumitur esse ens in ratione: quoniam ex eo quod negationes, privationes et futura considerantur sub aliqua entis et boni ratione, appetuntur. Et ad hoc directe affertur auctoritas Aristotelis, quod *carere malo sub boni ratione est.*

Notanter autem de privationibus, negationibus et futuris hoc dictum est. Quoniam reliqua bona sub entis ratione sunt, non solum in ratione, sed in rerum natura: ac per hoc, non sunt hac diminutiva denominatione contenta. Ista vero, quia in rerum natura non habent entis rationem, sed in ratione tantum, habente tamen fundamentum in re aequivocum; ideo entia in ratione dicta sunt, et boni in eis rationem sic salvari.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM FINIS, AN ETIAM EORUM QUAE SUNT AD FINEM

I *Sent.*, dist. XLV, art. 2, ad 1; II, dist. XXIV, qu. 1, art. 3, ad 3; *De Verit.*, qu. XXII, art. 13, ad 9.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas non sit eorum quae sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus, in III *Ethic.* *, quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.*

* Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. V.

2. PRAETEREA, *ad ea quae sunt diversa genere, diversae potentiae animae ordinantur*, ut dicitur in VI *Ethic.* * Sed finis et ea quae sunt ad finem sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est *in ad aliquid*, ut dicitur in I *Ethic.* * Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

* Cap. I, n. 5. - S. Th. lect. I.

* Cap. VI, n. 3. - S. Th. lect. VI.

3. PRAETEREA, habitus proportionantur potentiis: cum sint earum [α] perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operativae, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem: sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis eius; ad navifactivam vero constructio navis, quae est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

SED CONTRA EST, quia [β] in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quae sunt ad finem, sunt quaedam media per quae pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quae sunt ad finem.

RESPONDEO DICENDUM quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti: sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem *. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem.

* D. 359.

Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie [γ] actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum *. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae: sicut *intelligere* nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur: *sic* enim *se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus*, ut dicitur in VII *Ethic.* *

* D. 623.

* Cap. VIII, n. 4; S. Th. lect. VIII. - Cf. *Physic.*, lib. II, cap. IX, n. 3; S. Th. lect. XV.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis: non autem secundum quod nominat potentiam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ad ea quae sunt diversa genere ex aequo se habentia, ordinantur [δ] diversae potentiae *: sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

* D. 1041.

AD TERTIUM DICENDUM quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam: habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quaelibet ars operativa considerat et finem et id quod est ad finem. Nam ars gubernativa [ε] considerat quidem finem, ut quem operatur: id autem quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero na-

α) *earum.* – *eorum* ABCDEFGIKLpH.
β) *quia.* – *quod* EFKL.
γ) *proprie.* – Om. codices.
δ) *ordinantur.* – *vel ordinantur* ACGIpBDH.
ε) *gubernativa* – *gubernatoris* P.

vifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur: id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis, dubium occurrit de titulo, quid scilicet significet in hoc titulo ly *voluntas.* Si sumitur pro ipsa potentia volitiva, extra propositum est: ut patet ex principio quaestionis, ubi propositum est quod de actu voluntatis qui est velle, tractandum est. Si sumitur pro volitione, ut in responsione ad primum argumentum in primo articulo declarat littera, obstant secundum argumentum et tertium, et argumentum in oppositum, et distinctio posita in principio corporis articuli huius: haec enim omnia de potentia qua volumus, loquuntur. Si sumitur ut pro utraque, scilicet potentia et volitione, obstat aequivocatio: *voluntas* enim aequivocum est ad potentiam et operationem.

II. Ad hoc dicitur quod praesens titulus, sicut et praecedens, intelligitur de voluntate pro volitione: et quod tam argumentum secundum quam tertium, arguit contra hunc sensum, sed per locum a fortiori. Si enim finis et ea quae sunt ad finem exigunt diversas potentias, sequitur quod exigunt diversos actus, ut patet. Ratio autem in oppositum, et distinctio in corpore articuli, allatae sunt et propter materiam rationabiliter, ut dictum est, tactam in praedictis duobus argumentis; et propter perfectionem doctrinae; et propter proximitatem inter primum simplicemque voluntatis actum, scilicet velle, et potentiam volitivam, propter quod communi nomine vocantur *voluntas,* non aequivoce, sed per prius et posterius. Et haec eadem propinquitas fuit etiam, iudicio meo, ratio et secundi et tertii argumentorum. Consistit autem cognatio haec in communione obiecti, ut in littera dicitur, et nunc nunc declarabitur.

III. In corpore articuli eiusdem, dubium occurrit de assignata communione obiecti respectu potentiae, et actus eius simplicis: quae scilicet est differentia inter obiectum potentiae, et secundum se obiectum potentiae: dicitur enim in littera quod proprium obiectum simplicis actus potentiae est id quod est secundum se obiectum potentiae. Aut enim ly *secundum se* distinguitur contra *secundum accidens;* aut contra *secundum aliud.* Quocumque autem modo sumatur, aequale, immo idem omnino erit proprium obiectum potentiae, et proprium obiectum simplicis actus. Quod est contra litteram, volentem potentiam extendere se ad proprium obiectum actus simplicis, et obiectum actus non simplicis. Probatur sequela: quia tam obiectum per accidens, quam obiectum per aliud, extra formalem rationem per se obiecti potentiae est.

IV. Ad hoc breviter dicitur quod hic sumitur *secundum se*, ut distinguitur contra *per aliud,* non quomodolibet, sed *infra latitudinem perseitatis:* ita quod secundum se sumitur pro *per se primo*, et opponitur ei quod est *per se secundo.* Sicut dicimus quod habere tactum convenit animali per se primo: homini vero per aliud, idest per se secundo, quia propter animal. Constat autem quod per se secundo non egreditur latitudinem per se adaequati obiecti. Unde in proposito, quia bonum in sua communitate est obiectum potentiae volitivae; et bonum est commune ad bonum per se primo, idest finem, puta honestum vel delectabile, et ad bonum per se secundo, idest id quod est ad finem, puta utile; obiectum simplicis actus huius potentiae, infertur quod est secundum se obiectum, idest finis, qui solus amatur non propter aliud.

V. Circa probationem exclusivae conclusionis in corpore eiusdem articuli, dubium occurrit duplex. Primo, quia medium contrariatur conclusioni. Est enim medium quod ea quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita nisi propter finem. Ex hoc arguitur sic. Actus qui fertur in ea quae sunt ad finem secundum omnem rationem appetibilitatis eorum, non est negandus ferri in ea quae sunt ad finem. Sed volitio est huiusmodi, secundum litteram: quia fertur in illa ratione finis, et illa non sunt appetibilia nisi ratione finis.

Secundum dubium est quia, si volitio fertur in ea quae sunt ad finem, inquantum in eis finem vult, volitio erit idem quod electio: quoniam electio non est eorum quae sunt ad finem, nisi propter finem. Infirmus enim non eligit potionem amaram nisi sub ratione sani: et eodem modo vult eandem, inquantum sani rationem sapit.

VI. Ad horum evidentiam, scito quod, sicut, quantum ad propositum spectat, principia dupliciter se habent ad conclusionem, scilicet secundum habitudinem significatam per ly *propter,* et significatam per ly *in;* nam propter principia sciuntur conclusiones in demonstratione, et in conclusionibus evidenter resolutis relucent ac videntur principia (et primum quidem consistit in actu scientiae, secundum vero in actu intellectus, qui est habitus principiorum): sic proportionabiliter finis dupliciter, scilicet secundum praedictas duas habitudines, se habet ad id quod est ad finem; est enim propter quem appetitur quod est ad finem, et appetitur in ipso quod est ad finem. Et primum quidem, scilicet appetere quod est ad finem propter finem, ad electionem spectat: secundum vero, scilicet appetere in eo quod est ad finem, ipsum finem, ad volitionem pertinet. Unde appetere medicinam propter sanitatem, electionis est: appetere autem in oblata medicina sanitatem, simplicis volitionis est. Accidit autem hic actus volitionis, quando in eo quod est ad finem, clare relucens desideratus finis offertur.

Et ex hoc patet responsio ad dubia. Nam ad primum dicitur quod recte negatur a volitione quod sit circa ea quae sunt ad finem: quia non fertur in ea eo modo quo sunt ad finem, sed simpliciter, ut est dictum. Unde propositio illa maior, *Actus qui fertur secundum omnem rationem* etc., eget additione, scilicet, *et omni modo quo sunt appetibilia.* Et tunc falsa est minor.

Ad secundum vero iam inchoative patet responsio. Amplius autem patebit, cum de electione tractabitur *. * Qu. XIII.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VOLUNTAS EODEM ACTU MOVEATUR IN FINEM, ET IN ID QUOD EST AD FINEM

Infra, qu. XII, art. 4; *De Verit.,* qu. XXII, art. 14.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia secundum Philosophum *, *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

* *Topic.,* lib. III, cap. II, n. 2.

2. Praeterea, finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quae sunt ad finem.

3. Praeterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quae sunt

ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

Sed contra, actus diversificantur secundum obiecta. Sed diversae species boni sunt finis, et id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum quod, cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem [α], sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur [β]: uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque praecedit tempore: sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut [γ] etiam et circa intellectum accidit: nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen *: potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color *. Et similiter quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem: non tamen e converso.

* D. 829.

* D. 745, 754.

Ad tertium dicendum quod in executione operis, ea quae sunt ad finem se habent ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso: nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quae *media* dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur *, patet solutio per ea quae supra * dicta sunt. Nam utile et honestum non sunt species boni ex aequo divisae, sed se habent sicut propter se et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

* In arg. *Sed contra.*

* Art. praeced., ad 2.

α) *in finem.* – *inquantum huiusmodi* addunt P*a*.
β) *fertur.* – *scilicet* addit P.
γ) *Sicut.* – *Sic* PF*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa titulum tertii articuli eiusdem octavae quaestionis, dubium occurrit: an scilicet quaeratur hic de ipsa volitione, aut universaliter de actu voluntatis. Si de voluntate sola, vana est quaestio: nam in praecedenti articulo determinavit Auctor quod volitio est finis tantum. Si enim volitio non est eorum quae sunt ad finem, frustra quaeritur de ipsa an sit una vel plures respectu eorum quae sunt ad finem, et in finem. Si de omni actu voluntatis, extra limites propositi est: quia hic de volitione quaestio est, et hoc quaesitum articulus huius quaestionis esse debet.

II. Ad hoc breviter dicitur dupliciter. Primo, quod volitio et habet rationem volitionis; et habet rationem motus voluntatis in finem. Et licet inquantum volitio est, exclusa sit ab his quae sunt ad finem; inquantum tamen est motus voluntatis in finem, non excluditur ab his quae sunt ad finem. Et propterea quaesitum est hic utrum motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, sit unus numero vel non. Et licet esse motum voluntatis in finem, sit commune volitioni et pluribus aliis actibus voluntatis; quia tamen volitio est primus motus voluntatis in finem, idcirco quaestio de eodem vel diverso in motu voluntatis in finem, ad quaestionem de primo motu spectat.

Secundo, et quasi in idem redit, dicitur quod, quia praesens articulus non est de aliquo uno actu, sed de unitate vel pluralitate actuum respectu horum obiectorum, scilicet finis et eius quod est ad finem; merito locutus est in quaestione de primo actu, cuius proprium obiectum est finis, et potentiam primo ducit ad finem.

III. Circa doctrinam huius tertii articuli, pro quanto dicitur quod quando voluntas movetur in id quod est ad finem inquantum huiusmodi, movetur quoque necessario eodem motu in finem, occurrit dubium ex Gregorio de Arimino, in I *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2. Ex triplici siquidem capite arguit, et dicit oppositum. Primo, ex eo quod volitio finis est causa volitionis eius quod est ad finem. Idem enim non est causa sui ipsius. – Et confirmatur. Quia cum dicitur quod volo medicinam propter sanitatem, designatur quod volo medicinam propter volitam sanitatem. – Et confirmatur. Quia sicut conclusio nota est propter principia, ita id quod est ad finem, est volitum propter finem: sed ibi notitia est causa notitiae, ut patet I *Poster.* *: ergo haec volitio fit a volitione.

* Cap. II, n. 5. – S. Th. lect. IV.

Secundo, ducendo ad inconveniens. Quia sequeretur quod appetens propter finem, semper actu appeteret finem. Quod patet esse falsum, tum quando sunt multi fines subordinati, de quibus actualiter appetens non cogitat: tum quando actualis de fine cogitatio desinit, ut in orante Deum in principio in ipsum moto, deinde continuante orationem absque actuali cogitatione de Deo.

Tertio, ducendo quoque ad inconveniens. Quia sequeretur quod idem actus voluntatis esset simul volitio et nolitio: ut patet cum quis odit peccatum propter Deum. Si enim est unus actus, erit simul velle Deum ut finem, et nolle peccatum ut repugnans fini.

IV. Ad horum evidentiam, scito primo quod finis et id quod est ad finem, et similiter conclusio et principium, dupliciter accipi possunt. Primo, secundum se. Et sic non sunt ad praesens propositum: nihil enim refert ad propositum, an inter se haec se habeant ut causa et causatum, an e converso. Alio ergo modo sumuntur ut volita vel cognita a nobis: et sic de eis est praesens sermo. Et vertitur in dubium an, cum volitum est aliquid propter aliud ut finem, eadem numero volitio sit circa utrumque: an sint duae simul volitiones, quarum una est ratio alterius.

Et simile est cum cognoscitur conclusio propter principia: an scilicet sint duae cognitiones, quarum una est causa alterius; an una circa utraque.

Scito secundo, quod iudicium de hac quaestione omnino contrarium profertur ab his qui haec considerant per modum rerum naturalium, aliis censentibus esse omnino unum motum, aliis omnino distinctos. Qui enim examinant rem hanc per modum naturalis motus, et vident quod motus voluntatis in eo quod est ad finem, ut sic, habet pro uno et eodem termino utrumque diversimode, quia id quod est ad finem ut materiale, et finem ut formale; iudicant consequenter quod hic motus est omnino unus, sicut visus coloris et luminis. Et simile est in conclusione et principio. – Qui vero rem hanc per modum naturalium causarum examinant, et vident quod conclusio non aliter cognoscitur propter principium, nisi quia cognoscitur per principium cognitum (*omnis* enim *doctrina et disciplina ex praeexistente fit cognitione* *); et similiter quod id quod est ad finem, non amatur aliter propter finem, nisi quia amatur propter finem volitum; concludunt, attenta distinctione causae et causati, omnimodam eorum distinctionem.

* Arist. *Poster.* lib. I, cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.

Divus autem Thomas media via incessit, et posuit motum voluntatis in eo quod est ad finem propter finem, esse unum quidem numero, pluralitatem vero formalem in eo. Vidit enim quod anima nostra tripliciter se habet ad obiecta, scilicet habitualiter, actualiter et virtualiter; et quod inter motum voluntatis in aliquid habitualiter et actualiter, medius est motus voluntatis in illud virtualiter. Et simile est in intellectu. Cum enim habens caritatem peccat venialiter, habitualiter quidem diligit Deum, sed non actualiter, ut patet; nec virtualiter, quia peccatum non est dirigibile in Deum. Cum autem habens caritatem ambulat vel praedicat, et quidquid aliud non mali facit, quamvis de Deo non cogitet actualiter, actus tamen ille non solum talis virtutis est, sed caritatis: et voluntas tunc virtualiter fertur in Deum, et non solum habitualiter, quod convenit dormienti et peccanti venialiter. Et sic unico actu numero voluntas fertur in propter finem, et in ipsum finem. Et sic salvatur identitas numeralis motus, et distinctio causarum quodammodo, dum unus est actus numerositate subbiecti, et plures numerositate formae.

V. Et ex his facile respondetur ad obiecta *. Ad primum quidem dicitur quod finis et id quod est ad finem, ut volita, dupliciter se habent. Primo, formaliter, et seorsum secundum se: et sic diversis volitionibus amantur, et una est causa alterius. Secundo, ut unum virtualiter clauditur in alio: et sic unica volitione subiecto amantur. – Et eodem modo dicitur ad confirmationes. Est enim hoc volitum propter illud volitum virtualiter participatum in hoc: et conclusio nota propter principia virtualiter participata in conclusione. Sic enim ad minus occurrunt, ut ratio videndi conclusionem, et similiter ut ratio amandi quod est ad finem. Dico autem *ad minus,* quia nihil prohibet etiam actualiter unico actu tendere in eleemosynam propter Deum, in illam ut materiam, in hoc ut formam: sicut unica visio corporalis tendit in colorem et lumen. Ea namque quae sunt ad finem, comparantur ad finem ut materia ad formam, ut patet ex supradictis in qu. v *. Et scito quod in huiusmodi quae unico actu ad utrumque terminantur, ly *propter* non dicit causam volitionis, sed voliti: dicit enim causam quare illud materiale terminat actum volendi; et non dicit aliam volitionem causantem istam, nisi virtualiter. Et simile est in intellectu.

* Cf. num. III.

* Art. 7.

Ad secundum quoque patet quid dicendum: quod scilicet semper appetens quod est ad finem, appetit finem non habitualiter, sed actualiter, ut extendit se ad actualiter et virtualiter. Est enim virtualiter uti aliquo infra latitudinem actualis usus: alioquin nunquam impleretur illud praeceptum, *Omnia in gloriam Dei facite,* etc. *; facere enim actualiter operari importat.

* I *Cor.* cap. x, vers. 31.

Ad tertium dicitur quod nolle in hoc differt a non velle, quod hoc est negatio actus, illud vero est actus negativus, idest *velle non.* Omnis autem actus negativus appetitus claudit in se virtualiter, seu participative, actum positivum sui principium et radicem: odium enim, fuga et tristitia amorem claudunt in se oppositorum, ut de se patet. Unde nullum inconveniens est unum actum numero, numerositate subiecti, esse velle et nolle respectu diversorum: odium enim peccati propter Deum, est et actus caritatis respectu Dei, et refutationis respectu peccati.

At si quis dixerit quod adversarii haec omnia concederent, sed ipsi impugnant quoad actualem volitionem utriusque, etc.: dicitur eis quod discant scribere, cum impugnant opiniones; et cognoscant se errare quia non distinxerunt nisi *actualiter* et *habitualiter,* omittentes *virtualiter,* et non videntes quod actu fertur in aliquid qui actum facit virtualiter in illud.

Et haec sint hic dicta pro luce motus voluntatis in eo quod ad finem propter finem: quamvis magis forte spectent ad qu. XII, art. 4, ubi de intentione disputabitur.



QUAESTIO NONA

DE MOTIVO VOLUNTATIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. VIII, Introd.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis *.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo: utrum moveatur ab appetitu sensitivo.

Tertio: utrum voluntas moveat seipsam.

Quarto: utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto: utrum moveatur a corpore caelesti.

Sexto: utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB INTELLECTU

Part. I, qu. LXXXII, art. 4; III *Cont. Gent.*, cap. XXVI; *De Verit.*, qu. XXII, art. 12; *De Malo*, qu. VI.

* Ps. CXVIII, vers. 20.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus, super illud Psalmi *, « Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas »: *Praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus: scimus bonum, nec delectat agere.* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Praeterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum: immo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in libro *de Anima* *. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

* Lib. II, cap. III, num. 4. - S. Th. lect. IV.

3. Praeterea, idem respectu eiusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus [α]. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum.*

* Cap. X, n. 6, 7. - S. Th. lect. XV.

Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens: aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra * ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem: *sicut gubernatoria ars imperat navifactivae*, ut in II *Physic.* * dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona: semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

* Qu. I, art. 2.

* Cap. II, n. 10. - S. Th. lect. IV.

Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus *. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.

* D. 752.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat: sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum quod, sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi [β], non movet appetitum sensitivum; ita nec appre-

α) *quando volumus.* – *qua volumus* AGI, *quia volumus* BC, *cum quae volumus* F, *quae volumus* H, *quia qua volumus* L.

β) *vel nocivi.* – *et nocivi* codices. – Pro *et* ante *appetibilis*, *nec* ABCDFGILpH et *a*, *vero* K, om. sH.

* D. 226. hensio veri sine ratione boni et appetibilis *. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III *de Anima* *.

* Cap. IX, n. 7; cap. X, num. 2. - S. Th. lect. XIV, XV.

AD TERTIUM DICENDUM quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono γ ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

γ) *bono.* – *ratione boni* F, *ratione* I.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA titulum nonae quaestionis, adverte, novitie, quod quia idem est actus potentiae, et id in quod potentia reducitur a suo motivo, cum movere nihil aliud sit quam reducere de potentia ad actum; ideo ad praesentem tractatum de actibus voluntatis spectat disserere de motivo voluntatis, idest potentiae volitivae: hoc enim nihil aliud est quam disserere de causa actus ipsius voluntatis. Rursus, quia nunc tractatur de primo actu voluntatis, scilicet de volitione, ideo nunc investiganda est causa actuum voluntatis, quod fit quaerendo a quo potentia volitiva moveatur, idest reducatur ad actum.

CIRCA articuli primi quaestionis nonae corporis primam partem, dubium occurrit non dissimulandum, ubi Auctor distinctionem ponit, quod dupliciter aliqua vis animae est in potentia ad diversa, uno modo quantum ad agere vel non agere, alio modo quantum ad agere hoc vel illud; et subdit quod eget motore quantum ad duo; et quod alterum horum, scilicet primum, se tenet ex parte subiecti, secundum vero ex parte obiecti. Est namque hic dubium, quia, licet verum sit, et ex processu litterae probetur, quod id quod est in potentia ad illa duo, egeat motore quoad duo; non tamen est probatum, nec verum, quod egeat duobus motoribus, altero ex parte subiecti, altero ex parte obiecti. Siquidem experientia, auctoritate, et ratione hoc convincitur. Experimur enim quod aqua, quae est in potentia ad pati et non pati, et ad pati hoc vel illud, puta raritatem vel densitatem, eget motore a quo et patiatur, et patiatur hoc, puta raritatem: ab eodem tamen agente, rarefactivo scilicet, utrumque habet. Et simile est in aliis naturalibus. – Aristoteles quoque, in II *de Anima* *, manifeste vult quod sensitivi secunda mutatio fit ab obiecto. Et constat quod secunda mutatio sensitivi est quando visus reducitur de potentia ad actum secundum, in qua reductione visus et fit videns, et fit videns hoc, puta album obiectum. Non ergo visus eget duplici motore, altero ad hoc quod videat, et altero ad hoc quod videat album. – Suffragari demum rationem patet ex eo quod potentia unica unicum adaequatum actum, respondentem unico adaequato motori, exigit: alioquin non esset inter haec tria adaequatio. Non ergo eget una potentia duobus motoribus e regione diversis, quales sunt ex parte obiecti et ex parte subiecti.

* Cap. V, n. 6. - S. Th. lect. XII.

II. Ad hoc breviter dicendum est quod huiusmodi dubium procedit ex malo intellectu distinctionis factae in littera. Ad cuius evidentiam, scito quod potentiae sunt duplicis ordinis: quaedam sunt quae solo proprio actu exercentur; quaedam vero in quibus exercitium proprii actus distinguitur ab actu ipso. In primo ordine sunt omnes potentiae naturales et animales, quatenus superiori imperio non subsunt: in secundo ordine sunt omnes potentiae quibus utimur cum volumus. Potentiae primi ordinis ab eodem motore habent operari, et operari hoc: potentiae vero secundi ordinis ab alio motore habent usum, et ab alio habent actum specificum, quia usus aliud est ab actu specificato. Unde distinctio posita in littera per ly *exercitium actus,* intelligit usum proprie dictum, qui est actus voluntatis ut principii primi, aliarum vero potentiarum ut exequentium. Ita quod littera per esse in potentia ad agere et non agere, non intendit potentiam ad ipsum suum agere et non agere secundum seipsa: sed potentiam ad agere et non agere, secundum quod subsunt usui. Potentia enim visiva, ut ab uno exemplo discas omnes, si referatur ad videre et non videre ut sic, et videre hoc, puta album vel nigrum, ab eodem motore, puta albo, reducitur et in actum videndi, et in actum videndi album. Et hoc est comparare potentiam ad suum actum et obiectum secundum se. Si autem referatur ad videre, et videre album, ut subsunt usui, sic, cum usus sit actus potentiae visivae non secundum se, sed ut exequentis voluntatem principiantem usum; sic alio eget motore ad hoc quod reducatur in actum usus, et alio ad hoc ut reducatur in actum suae propriae speciei.

Et hic est sensus verus huius distinctionis et litterae, et intentus. Verus quidem, quia, ut inferius * patebit, *uti* est actus voluntatis ut imperantis, et reliquarum virium ut exequentium. Et constat quod omnes potentiae animae applicantur a voluntate ad suos actus: quod nihil aliud est quam exercitium actus, et uti seu usus illarum. Consonant omnia huic vero. Quoniam obiectiones in oppositum nihil militant contra istum sensum. Prima enim obiectio loquitur de potentiis primi ordinis. Secunda de potentiis relatis ad suos actus secundum se, non secundum quod subsunt usui. Tertia quoque de potentiis et actibus et activis secundum se loquitur: stat enim quod unica potentia secundum se egeat uno motore, et ut subest alteri, egeat alio, ut patet. – Quod autem hoc sit intentum in littera, patet etiam ex verbo litterae, ubi dicitur, *quantum ad exercitium vel usum actus.* Et inferius in quaestione de *uti* *, apertissime exprimitur quod uti nihil aliud est quam applicatio potentiarum ad sua opera. Constat enim quod per exercitium actus hic nihil aliud intelligitur nisi applicatio potentiae ad suam operationem, agere scilicet vel non agere. Et sic manifeste salvatur quod hoc est ex parte subiecti, et illud obiecti, etc.

* Qu. XVI, art. I.

* Ibid.

Et si Scotus, cum ceteris quos refert in II *Sent.*, dist. XLII, qu. I, tractando modum quo cogitatio subest voluntati, advertisset ad hoc, scilicet quod non subest nisi ut subest actui voluntatis qui est uti; vidisset, primo, quod idem est iudicium de applicatione intellectus ad secundas cogitationes, et oculi ad videndum, manus ad operandum, etc. Divertisset, secundo, a tot extraneis phantasiis. Conclusisset, tertio, quod hoc spectat ad tractatum de *uti*, quomodo scilicet uti sit actus voluntatis, de quo infra * tractabitur. Haec dixerim, ne aliquis rem facilem in difficilem versam legens, nodum in scirpo timeat.

* Ibid.

III. Circa ultimam partem eiusdem articuli, dubium primo occurrit de illa propositione assumpta in littera: *Obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, ut calefactio a calore.* Aut Auctor intendit quod obiectum moveat ad modum principii secundum rem, idest secundum illud genus causae quo movet principium *quo* actionis in naturalibus: aut quod obiectum moveat in genere causae formalis, et exemplariter cetera afferuntur. Si enim intendit primum, obstat statim subsumpta propositio, scilicet: *Primum autem formale principium est ens et verum universale.* Quoniam tunc prima propositio assumeret de principio effectivo *quo:* est enim calor, quo calidum calefacit, calefactionis principium in genere causae efficientis, quamvis in ordine ad calefaciens se habeat ut principium formale. Secunda autem propositio subsumeret de principio formali. Et sic processus nihil concluderet. – Et confirmatur. Ista ratio tendit ad hoc. Quia obiectum habet rationem principii forma-

lis, et obiectum intellectus est primum principium formale, ergo: ubi apparet quod, si prima propositio non salvatur de principio formali, nihil fit.

* Qu. LXXVII, art. 3.

Si autem intendit secundum, tunc obstant, primo, dicta sua in Prima Parte *, quaestione ubi dicitur quod obiectum tam potentiae activae quam passivae specificat, quia obiectum potentiae activae est finis, passivae vero est agens, et ab utroque operatio specificatur. Non ergo obiectum movet in genere causae formalis: sed quandoque finalis, et quandoque effectivae. – Deinde obstant multa philosophorum dicta: puta quod appetibile, quod est obiectum voluntatis, movet ut finis, et ut agens *.

* Cf. qu. I, art. I, Comment. num. VIII, IX; art. 3, Comment. num. II.

IV. Ad hoc dicitur quod procul dubio Auctor intendit quod obiectum movet in genere causae formalis: alioquin nihil concluderet. Sed non dixit absolute quod movet ut principium formale, ut insinuaret quod non est principium formale intrinsecum, sed extrinsecum; non tamen separatum, ut idea, sed coniunctum. Calor enim non solum est principium formale calefaciendi, sed etiam calefactionis quodammodo. Dico autem *quodammodo:* quia calor inquantum est principium elicitivum calefactionis, est eius principium in genere causae efficientis; inquantum vero est principium determinativum illius ad speciem, est principium eius in genere causae formalis extrinsecae, coniunctae tamen.

Nec obstant huic sensui allata in oppositum. Quoniam aliud est loqui de motione talis vel talis obiecti: et aliud est loqui de motione obiecti absolute. Conceditur namque quod tale obiectum movet finaliter, et tale effective, etc. Et hoc dicitur in locis allegatis. Sed non conceditur quod motio conveniens obiecto absolute sit effectiva aut finalis: sed formalis, quamvis extrinsece. Obiectum enim est velut extrinseca forma actus. Unde Auctor, cum posuisset quod determinatio actus ad hoc vel illud, se tenet ex parte obiecti; naturam obiecti non ut tale vel tale est, sed absolute ut obiectum est, contemplatus, in ordine ad determinationem actus, vidit quod non determinabat actum ut efficiens nec ut finis, quia nihil horum omni obiecto determinanti actum convenit; sed ad genus causae formalis recurrendum esset. Hoc enim et omni vere obiecto convenit, et per se convenit illi. Dixi autem *vere obiecto*, propter multorum loquendi usum, terminos obiecta secundaria vocantium. Haec enim non movent: quia vere obiecta non sunt, sed termini potius operationum; sicut natura leonis terminus est intellectionis divinae, et securitas rustici regalis providentiae.

V. Circa efficaciam processus praefati positi in littera, dubium occurrit: quoniam aut non concludit quod intellectus movet voluntatem, quod est intentum; aut concludit quod intellectus movet omnes vires animae ex parte obiecti, quod est falsum. Cum enim ex hac ratione nihil aliud explicite habeatur, nisi quod obiectum intellectus, ex eo quod primum principium formale, est primum determinativum actuum ad speciem; ex hoc autem aut sequitur quod intellectus movet ceteras potentias, iuxta illam maximam, *Primum in unoquoque genere est causa omnium eorum quae sunt post;* aut, si non subintelligitur haec maxima, voluntarie et absque nexu aliquo infertur: Ergo intellectus, ex hoc quod eius obiectum est primum principium formale, habet quod moveat voluntatem. Quamvis enim hoc, scilicet intellectum movere voluntatem ex parte obiecti, sit verum et notum, quia praesentat ei obiectum; non tamen est notum quod hoc habet ex hoc quod eius, scilicet, intellectus, obiectum est primum formale. In quo tamen consistit tota vis rationis litterae.

VI. Ad evidentiam huius dubitationis, scito quod Auctor, primas radices attingens utriusque motionis propositae in littera, scilicet ex parte subiecti et ex parte obiecti; quemadmodum primum agens in tota anima, ac per hoc movens ad usum actus, intulit esse voluntatem, quia ad eam spectat primum principium finale, ut clare patet in littera; ita modo primum movens inter partes animae ad specificationem actus, infert esse intellectum, ex eo quod ad ipsum spectat primum principium formale. Et si quidem ex parte obiectorum tantum discussio esset, par esset utrobique iudicium: scilicet quod, quemadmodum primum principium finale est ratio reliquorum finium, ita primum principium formale, quod est obiectum intellectus, est ratio, in suo tamen ordine, idest in genere causae formalis, reliquorum obiectorum: omnia enim obiecta ut sic, sub ente et vero ut particularia quaedam continentur. Sed ex parte potentiarum animae loquendo, est quodammodo par, et quodammodo non par utrobique ratio. Quoad primitatem enim, par est ratio: quoniam quemadmodum, ut dictum est, quia voluntas est primum finale principium, ipsa inter partes animae est primum movens ad exercitium; ita, quia intellectus est primum formale principium, ipse inter partes animae est primum movens ad specificationem; formalis enim principii opus hoc est. Quoad extensionem autem, non est par ratio: quia voluntatis motio extendit se ad omnes animae vires subditas, etc.; motio autem intellectus non extendit se directe nisi ad voluntatem. Et ratio diversitatis huius est modus causandi diversus. Motio enim voluntatis, quia est per modum imperii, extensiva ex sua ratione est. Motio autem intellectus, quia est per modum praesentantis, ad id tantum directe se extendit, cui praesentat. Unde Auctor in littera, postquam posuit unde inferebatur quod intellectus est primum movens, quia scilicet eius est primum principium formale; statim subdidit unde haberetur quod motio eius ad voluntatem extenditur, ponens modum quo intellectus motionem hanc facit, scilicet per praesentationem obiecti; et dixit: *Et isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.* Haec enim verba non solum explanativa sunt veritatis in se, sed connexiva et deductiva intenti, ut explanavimus. – Et per haec patet clare responsio ad obiecta.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB APPETITU SENSITIVO

Infra, qu. X, art. 3; qu. LXXVII, art. I; *De Verit.*, qu. XXII, art. 9, ad 6.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. *Movens* enim *et agens est praestantius patiente,* ut Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.* * Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quae est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem [α].

* Cap. XVI. - Cf. Aristot., *de Anima*, lib. III, cap. V, n. 2; S. Th. lect. X.

2. PRAETEREA, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus [β] apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. PRAETEREA, ut probatur in VIII *Physic.* *, movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum

* Cap. V, n. 9. - S. Th. lect. X.

α) *voluntatem. – intellectum* PABCDEFHIKL*a*.

β) *particularem sensus. – sensus particularem* ABDFGHIKL.

sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

* Vers. 14.

SED CONTRA EST quod dicitur Iac. 1 *: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moveretur ab appetitu sensitivo, in quo γ est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

* Art. praeced.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit: scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus δ diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut Philosophus dicit in III *Ethic.**, *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

* Cap. v, n. 17. - S. Th. lect. xiii.

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ε extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter praestantior est quam appetitus sensitivus: sed quoad istum in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, praeeminet appetitus sensitivus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit in I *Polit.* *, ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem *despotico principatu*, sicut movetur servus a domino; sed *principatu regali seu politico*, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

* Cap. ii, n. 11. - S. Th. lect. iii.

γ) *in quo.* – *in quo appetitu* Pa.
δ) *gustus.* – *iustus* Pa.
ε) *videtur.* – *ei* addunt PFI.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA corpus secundi articuli eiusdem quaestionis, dubium occurrit pro novitiis; quia ratio quare appetitus sensitivus movet voluntatem, assignatur ex parte dispositionis subiecti appetentis; et tamen in calce concluditur quod appetitus sensitivus movet voluntatem ex parte obiecti: quomodo haec conclusio sequitur ex illis praemissis.

II. Ad hoc dicitur quod conclusio dicta ex praemissis illis habetur, si sane littera intelligatur. Dupliciter enim intelligi potest quod dispositio appetitus sensitivi moveat voluntatem. Uno modo, directe et immediate: tanquam scilicet immutans ipsam, sive quoad exercitium actus, sive quoad specificationem actus. Et hoc est falsum.–Alio modo, occasionaliter et mediate. Et hoc modo immutat ex parte obiecti, idest quoad specificationem actus, non quoad exercitium. Et hoc fit sic. Quemadmodum enim frigescenti corpori conveniens fit calefactivum eius, et ex hoc occasionatur in tali homine apprehensio calefactivi ut convenientis, et praesentatum voluntati desideratur, etc.; ita irato appetitui conveniens fit vindicta, et ex hoc occasionatur quod intellectus practicus apprehendit repercussionem ut convenientem huic, nunc, etc. Et sic percussio apprehensa ut conveniens nunc etc., movet voluntatem obiective. Et sic patet quod dispositio appetentis, quamvis se teneat ex parte subiecti, non movet tamen voluntatem nisi ex parte obiecti: quia non movet ipsam nisi pro quanto redundat in talem apprehensionem obiecti voluntatis. Constat enim voluntatem ab obiecto apprehenso, ut sic, moveri. Unde Auctor in littera duplicem posuit radicem talis vel talis apprehensionis obiecti: alteram ex parte ipsius obiecti, puta quod est bonum vel malum secundum se; alteram ex parte appetentis. Utrinque enim convenientia vel disconvenientia oritur, ut in littera dicitur.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEAT SEIPSAM

De Malo, qu. vi

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu: quod autem movetur, est in potentia, nam *motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi* *. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum. Neque ergo voluntas seipsam movere potest.

*Aristot. *Physic.*, lib. III, cap. i, n. 6.-S. Th. lect. ii.

2. PRAETEREA, mobile movetur ad praesentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est praesens. Si ergo ipsa α seipsam moveret, semper moveretur. Quod patet esse falsum.

3. PRAETEREA, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est *. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

* Art. 1.

α) *ipsa.* – Om. Pa.

β Sed contra est quia [β] voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

* Art. 1.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed sicut dictum est *, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum: et hoc modo movet seipsum *. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.

* Qu. viii, art. 2.

* D. 757.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu et in potentia. Sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum quod potentia voluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem [γ], non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem [δ] movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat. γ δ

Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti: a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

β) *quia.* – *quod* EFK.
γ) *aliquem.* – *aliquando* Pa.
δ) *autem.* – *modum* addunt PKsD et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli tertii eiusdem quaestionis, adverte quod aliud est quaerere utrum voluntas moveat seipsam in quolibet suo actu; et aliud quaerere utrum voluntas moveat seipsam. Stat enim pars affirmativa istius quaesiti, cum negativa illius. Stat enim quod voluntas moveat seipsam quoad aliquem suum actum, et consequenter verum sit dicere quod movet seipsam: et tamen non moveat seipsam quoad omnem suum actum.

Ad praesentem ergo quaestionem non pertinet nisi an voluntas reducat seipsam de potentia ad actum. Sive hoc sit quoad aliquem, sive quoad omnem sui actum, sufficit.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB ALIQUO EXTERIORI PRINCIPIO

Part. I, qu. cv, art. 4; qu. cvi, art. 2; qu. cxi, art. 2; Infra, qu. lxxx, art. 1; qu. cix, art. 2, ad 1; III *Cont. Gent.*, cap. lxxxix; *De Verit.*, qu. xxii, art. 9; *De Malo*, qu. vi; *Quodlib.* I, qu. iv, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Praeterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra * ostensum est. Sed violentum est *cuius principium est extra* *. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

* Qu. vi, art. 4.
* Aristot. *Ethic.*, lib. III, cap. 1, n. 12. - S. Th. lect. ii.

3. Praeterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra, voluntas movetur ab obiecto, ut dictum est *. Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

* Art. 1.

Respondeo dicendum quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc [α] prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est *, ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit [β] seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante: cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet [γ] velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam [δ] ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat [ε] ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo *Ethicae Eudemicae* *.

α
* Art. praeced.
β
γ
δ
ε
* Lib. VII, cap. xiv, n. 20 sqq.

Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra: sed

α) *cum hoc.* – *esse quod* I, *cum* ceteri.
β) *reducit,* – *deducit* codices. – Pro *Hoc autem, Et hoc* F, *Hoc* ACEGHILpB.
γ) *inciperet.* – *incipit* B, *incipiat* K. – Pro *aliquo, ab aliquo* PsB et *a.*
δ) *moveret seipsam.* – *se moveret* E, *se movet* ceteri.
ε) *prodeat.* – *procedat* EK.

non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra: sed oportet addere quod *nil* ζ *conferat vim patiens* *. Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. Quod in proposito esse non potest *: quia sic idem vellet et non vellet.

ζ * Cf. Aristot. loc. cit. in arg.

* D. 353.

Ad tertium dicendum quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum: sed non potest seipsam η movere quantum ad omnia, ut ostensum est *. Unde indiget moveri ab alio sicut a primo movente.

η * In corpore.

ζ) *nil.* – *nullam* Pa.

η) *seipsam.* – *se* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa rationem et conclusionem in corpore quarti articuli eiusdem quaestionis, dubium occurrit. Circa rationem quidem, quia ad actum volendi sufficit obiectum apprehensum praesens et voluntas, inquit Scotus, in *Quolibet.*, qu. XXI. Non ergo requiritur exterius agens, nec quod praevolendo incipiat velle, ut ratio litterae vult.

Praeterea arguitur quod ratio litterae committit sophisma Consequentis. Cum enim voluntarium, ut superius * patet, dupliciter dicatur, scilicet vel quia volitum, vel quia in potestate voluntatis; littera ex hoc quod primus actus voluntatis non potest esse voluntarius primo modo, infert quod nullo modo est voluntarius, ergo, etc. Ubi patet manifestus error. – Et confirmatur. Quia alio modo est voluntarium ipsum volitum, alio modo ipsa volitio: nam illud ut obiectum, hoc ut actus; ac per hoc, illud mediante actu, hoc absque medio. Cum enim volo legere, non solum legere est voluntarium, sed etiam illud velle quo volo legere: quamvis dissimiliter, quia legere mediante velle, ipsum autem velle seipso. Et tamen ratio litterae, quia primum velle non potest esse volitum ut obiectum, concludit quod non est in potestate voluntatis, sed ex instinctu superioris: cum tamen dici posset quod, licet primum velle non possit esse volitum ut obiectum, est tamen volitum ut actus; et sic non oportet quod sit volitum consilio mediante.

* Qu. VI, art. 3.

Praeterea, tota vis rationis litterae consistit in hac exclusiva: Voluntas movet se mediante consilio, seu ex aliqua voluntate praesupposita, tantum. Et tamen neque hic, neque in praecedenti articulo probata est quoad utramque exponentem. Probatum est enim quod voluntas movet se hoc modo; sed non est probatum quod non alio modo. Super qua tamen negativa fundatur tota vis rationis in littera, ut patet intuenti. Ergo, etc.

Contra conclusionem vero Scotus, ubi supra, arguit: quia si voluntas in primo actu naturali instinctu moveretur ab intellectu naturaliter moto, voluntas naturaliter moveretur. Et sic homo esset unum animal brutum.

II. Ad evidentiam huius difficultatis, scito tria. Primum est fundamentum huius rationis. Et est id quod dictum est, scilicet quod voluntas movet se non alio modo quam ex voluntate finis. Sed radix huius fundamenti non est praetermissa ab Auctore, sed in I art. huius quaestionis posita, scilicet quod principium motionis ad exercitium actus est ex fine, quia omne agens agit propter finem; et in art. 3 repetita et applicata, cum dicitur quod ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis. Est ergo vis rationis huius haec. Omne agens agit propter finem appetitum vel appetitu naturali, vel animali seu intellectuali: sed voluntas movendo tam alias potentias quam se, est agens: ergo actio ista est ab ea ex appetitu finis vel naturali, vel animali etc. Sed non ex appetitu naturali: quia sic non moveret se, sed dans naturam moveret illam, eo modo quo gravia et levia moventur a generante. Nec esset voluntarium istud agere, ut patet: cuius oppositum significat voluntatem movere se. Ergo est ex appetitu animali seu intellectuali, idest ex volitione finis: quod est intentum. Agere enim ex praevolitione finis, et mediante consilio, idem sunt: sicut cognoscere ex principiis, et mediante syllogismo, idem est. Haec autem ratio procedit ex per se notis communibus animi conceptionibus, ut de se patet. Unde nullam habet calumniam: et utramque exponentem illius exclusivae probatam complectitur evidentem. – Et per hoc patet responsio ad ultimam obiectionem contra rationem litterae.

III. Scito secundo quod, ut inferius qu. XVI, art. ult., ad 3, et qu. XVII, art. 5, ad 3, patet, voluntarii actus voluntatis sic supra seipsos reflectuntur, ut quilibet eorum implicite vel explicite, formaliter vel virtualiter, habeat rationem voliti obiective, et non solum per modum actus. Dum enim eligo vitam contemplativam, consentio in talem electionem, et utor voluntate mea ad actum eligendi applicando illam: et sic electio ipsa est actus, et est volita ut obiectum consensus et usus. Et e contra dum utor voluntate mea applicando illam ad amandum Deum, consentio in talem usum, et eligo illum: et sic usus habet rationem actus, et cum hoc est volitus ut obiectum consensus et electionis. Et similiter dum consentio in amicitiam divinam, utor voluntate applicando ad consensum, et eligo eundem: et similiter consensus est actus, et volitus ut obiectum electionis et usus. Quia igitur non quandoque, sed semper, cum voluntas movet se, utitur seipsa, applicando se ad volendum vel nolendum, etc.; et omnis huiusmodi actus est implicite vel explicite, formaliter vel virtualiter, volitus ut obiectum: licitum fuit Auctori ex negatione voluntarii obiective in huiusmodi actibus, inferre negationem voluntarii simpliciter.

Et hoc non solum quasi gratia materiae, scilicet actuum huiusmodi, in quibus voluntarium ut actus non invenitur sine voluntario ut obiectum, ut dictum est; sed etiam gratia formae. Quia si subtiliter perspiciatur distinctio voluntarii in voluntarium ut volitum, et voluntarium quia in potestate voluntatis; non est distinctio in disparata genera voluntarii, sed est distinctio distinctorum modorum penes directe vel indirecte. Voluntarium enim ut volitum, est directe voluntarium: voluntarium vero quia in potestate voluntatis, est indirecte, ea indirectione, quia scilicet subest potestati voluntatis ut sit obiectum eius volentis aut nolentis; hac enim sola ratione voluntarium induit. Unde, cum voluntarium secundo modo, in idem redeat cum voluntario primo modo, licuit ex omnimoda negatione voluntarii primo modo, inferre formaliter negationem voluntarii simpliciter. Ut enim iam patet, voluntarium quia in potestate voluntatis, ad voluntarium simpliciter ut obiectum reducitur, sicut obiectum indirecte ad obiectum directe: et consequenter sub omnimoda negatione obiecti, utriusque modi negatio comprehenditur. – Et per hoc patet responsio ad alias nostras obiectiones contra rationem *.

* Cf. num. I.

IV. Scito tertio, quod aliud est loqui de volitione; et aliud est loqui de volitione ut a voluntate applicante seipsam ad volendum. Volitio enim nil aliud dicit nisi operationem voluntatis qua vult: et certum est quod ad volendum sufficit voluntas cum obiecto. Sed ad volendum a se, ita quod ly *a se* dicat causalitatem applicantem seipsam ad volendum, non sufficit voluntas cum obiecto, sed exigitur

voluntas praevolens finem. Et ratio huius est, quia velle a se non solum importat velle, sed agere seu movere: quod quia oportet fieri propter finem, praeexigit, natura vel tempore, appetitum finis, ut dictum est *. Et non advertere hoc casus est loquentium. Et quia actio ipsa est magis propter finem quam obiectum, et volitio quam volitum, ut patet cum amo Deum; divus Thomas, qui supra hoc quod agens agit propter finem, aedificabat, applicationem voluntatis ad volendum in ratione voliti propter finem contemplatus maxime est; et ex ea sic accepta, veritatem invenit atque docuit. Unde quamvis volitum ut obiectum habeat directius rationem voliti, quam volitum ut actus; voluntarium tamen ut actus habet magis rationem eius quod est esse propter finem, quam obiectum actus. Et propterea hoc in loco, ubi tota vis consistit in hoc quod est esse volitum propter finem, actio ipsa, per modum actionis exercita, primum tenet locum. – Et per haec patet responsio ad rationem Scoti *.

* Num. II.
* Cf. num. I principio.

V. Ad id vero quod contra conclusionem obiicitur *, facillime respondetur, negando sequelam. Quamvis enim primus actus voluntatis sit ex instinctu dato ab exteriori, non obiecto, sed causa effectiva Deo; ipsa tamen iam ex hac finis volitione seipsam movet ad volendum alia propter finem. Quod brutis non convenit: quoniam ad omnia moventur ab instinctu. Est igitur Auctoris sententia quod, sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea, cessante impedimento, grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi; ita Genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod, proposito per intellectum bono absque impedimento, voluntas tendit in illud actu elicito qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente, ea ratione qua motus gravis a generante dicitur. Et merito: quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle, et voluntatis, et a voluntate ut eliciente actum, non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum; sed naturalis, quia Dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum. Oportet enim, ut in littera dicitur, dari processum in infinitum in voluntariis, nisi deveniatur ad unum non voluntarium, sed naturalem actum voluntatis, in quo sit status.

* Cf. ibid. fine.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A CORPORE CAELESTI

Part. I, qu. cxv, art. 4; IIª IIªᵉ, qu. xcv, art. 5; II *Sent.*, dist. xv, qu. I, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. LXXXV, LXXXVII: *De Verit.*, qu. v, art. 10; *De Malo*, qu. VI; *Compend. Theol.*, cap. CXXVII, CXXVIII; *In Matth.*, cap. II; I *Periherm.*, lect. XIV; III *de Anima*, lect. IV; III *Ethic.*, lect. XIII.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana a corpore caelesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus caeli, ut probatur VIII *Physic.* * Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum caeli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

* Cap. IX, n. 2; S. Th. lect. XIX. – Cf. lib. IV, cap. XIV, n. 5; S. Th. lect. XXIII.

2. Praeterea, secundum Augustinum, in III *de Trin.* *, *corpora inferiora moventur per corpora superiora.* Sed motus humani corporis, qui causantur [α] a voluntate, non possent reduci in motum caeli sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam.

* Cap. IV.

3. Praeterea, per observationem caelestium corporum astrologi quaedam vera praenuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate. Quod non esset, si corpora caelestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a caelesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro *, quod *corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum.* Essent autem, si voluntas, quae est humanorum actuum principium, a corporibus caelestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus caelestibus.

* De Fide Orth., lib. II, cap. VII.

Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus: inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus caelestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori [β] agente, adhuc quidam posuerunt corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam. – Sed hoc est impossibile. *Voluntas* enim, ut dicitur in III *de Anima* *, *est in ratione.* Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino [γ] immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso: eo quod res incorporeae et immateriales sunt formalioris [δ] et universalioris virtutis quam quaecumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. – Et propter hoc Aristoteles, in libro *de Anima* *, opinionem [ε] dicentium quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem ducit Pater deorum virorumque* * (scilicet Iupiter, per quem totum caelum intelligunt), attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

* Cap. IX, n. 3. – S. Th. lect. XIV.
* Lib. III, cap. III, n. I. – S. Th. lect. IV.
* Homeri *Odyss.* lib. XVIII, vers. 135, 136.

Sed quia dictum est * quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundant [ζ] motus caelestium

* Art. 2.

α) *causantur.* – *causatur* Pa. – Pro *possent, possunt* CFHIK, *posset* Pa.
β) *exteriori.* – *superiori* codices.
γ) *omnino.* – Om. DEFGI.
δ) *formalioris.* – *formaliores* codices. – Pro *universalioris, melioris* FI, *utilioris* K.
ε) *opinionem.* – *recitans opinionem* Pa. – Pro *in diem ducit, in die ducit* EsH, *in die dedit* sB, *in die dicunt* ceteri, *in die inducit* ed. *a*, *in eis inducit* P; pro *virorumque, virorum* ACDFGIKLpBH.
ζ) *redundant.* – *redundat* codices.

corporum in voluntatem: inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod multiformes motus voluntatis humanae reducuntur in aliquam causam uniformem, quae tamen est [η] intellectu et voluntate superior. Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum caeli reducatur sicut in causam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod motus corporales humani reducuntur in motum caelestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua ad motum, est [θ] aliqualiter ex impressione caelestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione caelestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum caelestium corporum, ex quorum occursu [ι] voluntas incipit aliquid velle vel non velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius praesentati: non ex parte interioris instinctus.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut dictum est *, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum caelestium aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum, vel aliquam [κ] huiusmodi passionem, sicut et ex complexione naturali. Plures autem [λ] hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur ea quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomaeus dicit in *Centiloquio* *, *sapiens dominatur astris:* scilicet quia, resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, et nequaquam motui caelesti subiectam, huiusmodi corporum caelestium effectus.

Vel, ut Augustinus dicit II *super Gen. ad litt.* *, *fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes* [μ] *humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

* In corpore. - Cf. Part. I, qu. LXXXIV, art. 6, 7.
* Prop. v.
* Cap. XVII.

η) *quae tamen est.* – *quae tamen est in* FK, *quae est in* Pa. – Pro *superior, superiorum* PpF et *a.*
θ) *ad motum, est.* – *est* EI, *est ad motum* Pa. – Pro *aliqualiter, aliquarum* AGILpB(CD?), *aliquando* EpFsB, *aliquam* pH.
ι) *occursu.* – *concursu* PKsBC et *a.* – Pro *vel non velle, et non velle* PF*a*, om. E.
κ) *aliquam.* – *ad aliquam* C.
λ) *Plures autem.* – *Plures* PsH et *a.*
μ) *quem nescientes.* – *quae nescientes* P, *quod nescientes* BH, *quam nescientes* ed. *a.* – *fit* om. ABCFGHI*a*; pro *seductorum, immundorum et seductorum* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In corpore quinti articuli dubium occurrit, quare res immaterialis, formalioris et universalioris naturae et virtutis quam sit corpus, potest directe moveri a corpore ut ab obiecto; et non potest moveri ab eo ut a motore ad exercitium. Sicut enim ad primam motionem sufficit in movente maior nobilitas secundum quid, ut in hac quaestione, art. 2, ad 1, dicitur, ita in secunda: ut patet ex hoc quod voluntas movet intellectum ad exercitium, et tamen, apud divum Thomam *, est secundum quid tantum nobilior intellectu. – Et rursus ratio assignata in littera non minus excludit primam motionem quam secundam. Ex hoc enim quod mens est formalioris et universalioris virtutis quam corpus, excluditur passio a corpore non solum ut effectivo, sed etiam ut a formali principio; quod est excludere motionem ab eo per modum obiecti, ut in primo articulo huius quaestionis dictum est.

II. Ad hoc breviter dicitur quod, secundum veritatem, neutro modo corpus potest agere in rem immaterialem, propter rationem allatam, et plures alias; quas vide, si vis, in III *Contra Gent.*, cap. LXXXIV et LXXXV. Unde et in Prima Parte * dictum est, et declaratum, quod phantasmata non nisi facta in actu lumine intellectus agentis, possunt movere intellectum. Et usque adeo divus Thomas in qu. LXXXIV, art. 6, hoc ponderavit, ut concluderet quod tota cognitio sensibilis, usque scilicet ad cogitativam inclusive, non est causa intellectualis notitiae, sed est *materia causae,* scilicet intellectus agentis.

Ratio autem quare conceditur, et hic et alibi *, quod voluntas seu intellectus movetur ab exteriori tanquam obiecto, et non tanquam a motore ad exercitium, est quia ad movendum obiective exteriora concurrunt, etsi non sufficienter, tamen inchoative, mediate, et ut materia obiecti. Ad movendum autem ad exercitium, nullo modo concurrunt ex parte motoris ad exercitium: est enim talis motor solus Deus, cum ipsa voluntate, ut in quaestione * patet.

* Part. I, qu. LXXXII, art. 3.
* Qu. LXXXIV, art. 6; qu. LXXXV, art. 1, ad 3.
* Cf. art. 1, 2, 4.
* Cf. art. 4, 6.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A DEO SOLO SICUT AB EXTERIORI PRINCIPIO

Part. I, qu. CV, art. 4; qu. CVI, art. 2; qu. CXI, art. 2; II *Sent.*, dist. XV, qu. 1, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. LXXXVIII, LXXXIX, XCI, XCII; *De Verit.*, qu. XXII, art. 8, 9; *De Malo*, qu. III, art. 3; qu. VI; *Compend. Theol.*, cap. CXXIX.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori; sicut corpora inferiora a corporibus caelestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet angelum. Ergo voluntas hominis [α] potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. PRAETEREA, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit *. Ergo eadem ratione et voluntas.

* *Cael. Hier.*, cap. IV.

α) *hominis.* – Om. P*a*.

3. Praeterea, Deus non est causa nisi bonorum; secundum illud *Gen.* I *: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum: cum tamen voluntas sit *qua peccatur et recte vivitur,* ut Augustinus dicit *.

* Vers. 31.

* *Retract.*, lib. I, cap. IX.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Philip.* II *: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

* Vers. 13.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII *Physic.* * quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius: sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.

* Cap. IV, n. 7. - S. Th. lect. VIII.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem *, ut in Primo ** dictum est. - Secundo vero ex hoc patet [β], quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur *, et est quoddam particulare bonum *: particularis autem causa non dat [γ] inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

* D. 178.
** Qu. XC, art. 2, 3.

* D. 293.
* D. 285.

Ad primum ergo dicendum quod angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius; sicut corpora caelestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum quod intellectus hominis movetur ab angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad [δ] cognoscendum. Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est *.

* Art. 4.

Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis [ε] motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali [ζ] motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere [η] bonum vel apparens bonum. - Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum: sicut in his quos movet per gratiam, ut infra * dicetur.

* Qu. CIX, art. 2.

β) *patet.* - Om. P.
γ) *dat.* - *facit* FI.
δ) *ad.* - Om. codices.
ε) *sicut universalis.* - *et est universalis* I, *sicut naturalis* K. - Pro *ad, et* sF; pro *obiectum, bonum* G.
ζ) *universali.* - Om. E. - Pro *potest, poterat* F.
η) *vere.* - *universale* H.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem quaestionis, adverte duo. Primo quod, quia in titulo exprimitur ly *sicut ab exteriori principio,* non oportet in corpore articuli, cum de causa motus naturalis vel voluntarii agitur, facere vel subintelligere disiunctivam; puta quod non potest causari nisi a dante naturam seu voluntatem, vel a seipso. Hoc enim licet verum sit absolute, in genere tamen exterioris principii non comprehenditur ipsummet, quia est principium intrinsecum; sed solummodo dator naturae aut voluntatis.

Secundo, quod in responsione ad tertium habetur quod Deus non solum potentiam voluntatis dat, sed actum volendi clausum in omni actu volendi, ipsam scilicet volitionem boni. In omni enim volitione haec volitio clauditur, ut principium in conclusione. Et propterea in littera dicitur quod ex hac volitione voluntas per rationem determinat se ad hoc vel illud bonum vere vel apparenter, et sine illa praesupposita volitione nihil omnino velle potest: sicut nec sine principiorum cognitione intellectus aliquid nosse potest. Et haec volitio est illa ad quam dictum est * oportere voluntatem moveri ab alio etiam quoad exercitium actus: secundum hanc enim fertur actu in finem, et ex hac vult quidquid vult.

* Art. 4.



QUAESTIO DECIMA

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de modo quo voluntas movetur *.

* Cf. qu. VIII, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo: utrum de necessitate moveatur a suo obiecto.

Tertio: utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto: utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VOLUNTAS AD ALIQUID NATURALITER MOVEATUR

Part. I, qu. LX, art. 1, 2; III *Sent.*, dist. XXVII, qu. 1, art. 2; *De Verit.*, qu. XXII, art. 5; *De Malo.*, qu. VI; qu. XVI, art. 4, ad 5.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens [α] voluntarium, ut patet in principio II *Physic.* * Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

* Cap. I, num. I; s. Th. lect. I. - Cf. cap. V, num. 2; s. Th. lect. VIII.

2. PRAETEREA, id quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. PRAETEREA, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

SED CONTRA EST quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Boetius dicit in libro *de Duabus Naturis* *, et Philosophus in V *Metaphys.* *, natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II *Physic.** – Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam [β] quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest *, sicut in principium [γ]. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu: nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum [δ] voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum *.

* Parum a princ.
* S. Th. lect. V. - Did. lib. IV, cap. IV.
* Cap. I, n. 10 sqq. - S. Th. lect. II.
* D. 1024.
* D. 196.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum: et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate: sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu [ε] inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia. Motus autem est *actus existentis in potentia* *. Et ideo illa quae pertinent ad motum, vel quae consequuntur motum, in rebus naturalibus, non semper insunt: sicut

* Cf. Aristot. *Physic.*, lib. III, cap. I, n. 6. - S. Th. lect. II.

α) *agens.* – Om. P.
β) *vel etiam.* – *etiam* I, *vel* Pa.
γ) *principium* – *primum* Pa.
δ) *motuum.* – *motivum* PCEpI et *a.*
ε) *actu.* – Om. ABDEFGHIKLpC.

ignis non semper movetur sursum, sed quando [ζ] est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum quod naturae semper respondet unum, proportionatum tamen [η] naturae. Naturae enim in genere, respondet aliquid unum in genere; et naturae in specie acceptae, respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum: sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel *quod quid est* [θ] *. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

* D. 752.

ζ) *quando.* – *quandoque* FGHK.
η) *tamen.* – Om. PFIKsH et *a.*
θ) *quod quid est.* – *quidquid est* ACDGHIKLpF, *aliquid huiusmodi* E, *quidquid est huiusmodi* PpBsF et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestionis decimae articulo primo, scito quod ly *naturaliter* in titulo positum, sumitur ut distinguitur contra ly *libere.*

In corpore eiusdem primi articuli dubium occurrit, ex eo quod Auctor divertere videtur a proposito, dum quaestio est de naturali ut distinguitur contra liberum; et solutio quaestionis est de naturali ut distinguitur contra accidentale, ut patet in littera.

II. Ad hoc breviter dicitur quod, quia naturale ut distinguitur contra liberum, sequitur ad naturale idest substantiale (omne enim substantiale est naturale); ex hoc quod Auctor declaravit in voluntate inveniri motum naturalem idest substantialem, optime satisfecit quaesito an sit talis motus naturalis ut distinguitur contra liberum. Ea autem fuit ratio processus, quia videlicet ratio significata per nomen *naturalis* aperienda erat. Unde si omnis substantia natura est, quidquid secundum substantiam inest, secundum naturam inest; ac per hoc, et substantiale et naturale est. Secundum substantiam autem inest, quidquid per se inest. Ergo iuxta hanc naturae significationem, qua et voluntas natura est, per se inesse, et secundum substantiam, et naturaliter, idem sunt. Haec autem aequivalere naturali ut distinguitur contra liberum, patet ex eo quia liberum habet pro causa velle, naturale autem esse: id enim solum libere fit, quod fit quia vult; et id solum naturaliter inest, quia est, ut in Prima Parte * dictum est. Quidquid autem secundum substantiam, seu per se inest, clare patet quod inest quia talis esse substantialis est, et non quia sic vult. Nulla ergo diversio hic fuit, sed alta perscrutatio *naturalis,* ex qua doceremur naturalitatem in omnibus invenire, sicut Auctor fecit. Ex hac enim ratione naturalis, adiuncta altera propositione communi, scilicet quod per se prius est his quae non sunt per se; intulit universalem regulam, scilicet quod principium convenientium alicui inest naturaliter, idest per se et secundum substantiam, et quia est talis naturae, et non quia vult. Ex hac enim regula, subintellecta minore, scilicet quod motus convenientes voluntati sunt ordinati secundum rationem principii et principiati, quod est per se notum; statim habetur intentum, scilicet quod aliquis motus inest voluntati secundum substantiam, per se, naturaliter, quia est talis, et non quia vult.

* Qu. xli, art. 2, Comment. num. vii.

III. In eiusdem articuli corpore, nota triplex poni naturaliter volitum: primo, bonum; secundo, beatitudinem; tertio, omne conveniens volenti secundum suam naturam. Et de primis quidem duobus evidens ratio in littera redditur: de tertio autem non. Unde et dubitatur et de ipso, et de eius ratione. De ipso quidem, quia experimur oppositum, dum eligimus non convenientia secundum naturam, ut nescire, non vivere. – Nec evaditur dicendo quod hoc appetimus per accidens. Quoniam opposita eorum quae naturaliter volumus, nec per se nec per accidens velle possumus; ut patet de primo et secundo.

De ratione vero, scilicet quia *per voluntatem appetimus etiam pertinentia ad alias potentias et totum hominem:* quandoquidem nulla apparet connexio huiusmodi ad illam conclusionem. Unde enim sequitur: Per voluntatem appetimus etiam pertinentia ad alias potentias et totum hominem; ergo naturaliter volumus omnia convenientia volentibus secundum suam naturam?

IV. Ad primum horum breviter dicitur quod, sicut in rebus exterioribus naturale invenitur dupliciter, scilicet semper, vel frequenter (motus enim caelestes naturales sunt ut universaliter et semper indeficientes a naturali cursu; motus autem inferiores naturales sunt ut in pluribus et frequenter indeficientes); ita et in voluntatis motibus naturalibus invenitur naturalitas utroque modo. Nam ad quaedam voluntas sic naturaliter est determinata, ut non possit aliquo pacto velle oppositum: ad quaedam sic naturaliter determinata est, ut possit per accidens oppositum velle. In primo ordine sunt duo prima volita in littera numerata: in secundo vero est tertium volitorum genus. Unde ad hoc tertium volitum voluntas non plus videtur naturaliter inclinata, quam voluntas affecta habitu virtutis acquisitae, ad opus illius virtutis; nisi pro quanto inclinatio ex natura potior est quam ex acquisito habitu. Et sicut voluntas in iustitia habituata, potest iniuste facere; ita voluntas naturaliter inclinata in bonum conveniens volenti secundum suam naturam, potest eius oppositum velle.

Ad secundum vero dicitur quod, licet verba illa litterae, si sola sumantur, non inferant nisi extensionem voluntatis et eius obiecti ad hoc tertium; si tamen intelligantur coniuncta praecedentibus, inferunt naturalitatem motus voluntatis in hoc tertium. Ad cuius evidentiam, scito quod voluntas tripliciter sumitur: scilicet ut quaedam potentia; secundo, ut eliciens ex quodam in quiddam; tertio, ut appetitus ipsius totius volentis. Et quidem quia voluntas potentia quaedam est, ideo naturaliter fertur in bonum, quod est volitum primo positum in littera: quaelibet enim potentia naturaliter determinata est ad suum obiectum, ita quod non potest in oppositum. Quia vero est volitiva cuiusdam ex quodam, secundum rationem causae et causati, ideo naturaliter vult beatitudinem, quae finale principium est; quod volitum est secundo positum. Quia autem est a natura data volenti non solum ut velit sibi ipsi voluntati, sed etiam ut velit ipsi volenti secundum seipsum et suas partes; ideo naturaliter vult bonum conveniens volenti secundum suam naturam: quod est volitum tertio loco in littera positum. Quodlibet enim horum trium habet rationem primi, per se, et secundum substantiam. Obiectum enim, et primo respectum principium, est causa ceterorum. Proprium vero infra principii rationem clauditur: *amicabilia* enim *quae sunt ad alios, veniunt ex amicabilibus ad se* *. Et si hoc longius repetendum esset, dicendum esset quod, quia volitio pendet ex volito et volente, utrinque initium voluntariorum motuum inditum esse oportet. Et ex volito quidem inditus est voluntati motus in beatitudinem, qui, utpote motus in finem primarium, complectentem in se totam obiecti perfectionem, principium ex ea parte est reliquorum motuum. Ex parte vero volentis, inditus est voluntati motus in proprium bonum. Utrumque enim tradidit Aristoteles, cum dixit *: *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium.* Cum igitur Auctor ex hoc quod voluntate volumus non solum ad ipsam spectantia, sed etiam ad volentem, intulit quod naturaliter volumus convenientia

* Aristot. *Ethic.,* lib. IX, cap. iv, n. 1; s. Th. lect. iv – Cf. ibid. cap. viii, n. 2; s. Th. lect. viii.

* *Ethic.,* lib. VIII, cap. ii, num. 2. – S. Th. lect. ii.

secundum naturam; veram causam reddidit, intendens pro medio assumere quod voluntatem sortiti sumus pro nobis, ac per hoc, ad proprium bonum determinatam. Unde et in Qu. *de Virtut.*, art. 5, et inferius in qu. L * et LVI **, nulla virtus in voluntate ponitur ad proprium volentis bonum, quia ad hoc naturaliter determinata est.

* Art. 5, ad 1.
** Art. 6.

V. In responsione ad primum eiusdem articuli, adverte distinctionem de voluntate. Consideratur enim multipliciter: sed quantum ad propositum, littera insinuat dupliciter, scilicet ut res, et ut causa. Est enim et, in genere rei, res talis, puta apta nata velle: et in genere causae, causa talis, puta libera. Cum autem voluntas distinguitur contra naturam, non distinguitur ut res talis contra talem rem; sed ut causa talis contra causam talem. Est enim res talis, scilicet apta nata velle, natura quaedam habens sibi connaturalia, sicut et ceterae naturae: sed talis causa, scilicet libera, ut sic, non est talis causa qualis est natura. Haec enim est causa quia est: ac per hoc, est causa determinata ad unum. Illa vero causa quia vult: ac per hoc, est causa libera ad utrumlibet. Unde distinguuntur voluntas et natura in ratione causae, secundum proprias causandi differentias. Propter quod et in II *Physic.* * et in IX *Metaphys.* **, non nisi in ordine causarum vel principiorum distinguuntur.

Et si in his perspexeris quod ratio causae in natura spectat ad eam inquantum res est, videbis pariter quod voluntas utriusque causae rationem habet. Nam quatenus res talis est, per modum naturae causalitatem habet: quidquid enim causat aliquid quia talis res est, naturaliter causat illud. Quatenus vero electiva est, per modum proprium, idest libere, a proposito, ad utrumlibet, etc., causalitatem habet, et non naturaliter: quidquid enim causat quia vult, libere causat. – Et si ulterius perspexeris quod natura, ut in littera dicitur, est causa essentialiter prior causa voluntaria, quia esse in unoquoque est prius quam operari, etc.; videbis quoque quod voluntas non solum natura quaedam est, sed prius habet naturae rationem et causalitatem, quam propriam. – Et si postremo penetraveris quod in causis essentialiter ordinatis, coniunctis in unam rem, id quod est prioris causae proprium, participatur a posteriori, ut *supremum infimi attingat infimum supremi;* videbis quod voluntatis prima opera oportet esse naturalia, et prius ipsam velle aliquid naturaliter quam libere.

* Cap. v, n. 2. - S. Th. lect. VIII.
** S. Th. lect. IV. - Did. lib. VIII, cap. v, n. 2.

Et hanc subtilitatem si perspiciens sectatus fueris, habebis claram solutionem Scoticae argumentationis in materia de processione Spiritus Sancti et de naturalitate voluntatis: quae omnia in Prima Parte * tractata sunt. Distinxit enim voluntatem contra naturam, non solum in genere causae, sed in genere rei; et ideo intulit omnimodam disparationem: cum tamen sint causae essentialiter subordinatae, ut hic, et in qu. praec., art. 4, de eorum actibus patet. Voluntas enim non solum prius habet naturae rationem, ut in littera dicitur, quam causalitatis propriae; sed velle naturale oportet esse principium volendi libere.

* Qu. XLI, art. 2, Comment. num. XI sqq.

VI. In responsione ad secundum, diligentissime notato doctrinam ibi traditam circa distinctionem convenientium alicui naturaliter, idest per se et secundum substantiam, in consequentia formam vel actum, et consequentia materiam vel potentiam; et conditionem eorundem, quod scilicet perseitas in illis infert coaevitatem absolute, in istis vero non absolute, sed quod in certa dispositione. Et causa est differentia inter potentiam et actum, ut in littera dicitur. Ex hac enim doctrina habes, vir docte, quod non solum aptitudo ad motum et operationem inest subiecto per se, ut gravitas et risibilitas; sed motus ipse et operatio, ut descensus et risus, etc.

VII. In responsione ad tertium, elevato mentem in celsitudinem doctrinae huius, et intuere quod unum individuum immaterialis ordinis aequivalet non tantum infinitis individuis materialibus sub una specie, sed etiam sub uno genere, etiam analogo. Habes enim hic quod, cum ordo universi habeat quod natura determinata sit ad unum proportionaliter, scilicet generice, specifice vel individualiter; ac per hoc, bono absolute, cum sit unum genere analogo, debuisset respondere natura aliqua una generice; et similiter voluntati, quia est una secundum speciem, debuisset respondere unum secundum speciem: subiunctum tamen est quod, quia voluntas est immaterialis ordinis, determinata est ad unum in genere analogo, bonum scilicet; quasi natura immaterialis eminentius praehabeat quidquid genus speciesve haberet. Et vere sic est. In cuius signum, hic intellectus noster aequivalet toti universitati corporeae naturae. Est autem ratio huius, quia *quae sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superiori.* Eadem enim ratione, tanta est amplitudo immaterialis potentiae, ut universi simpliciter capax sit.

VIII. In eadem responsione, caveto, novitie, ne indefinita pro universali se tibi offerat; et contrarietas inter responsionis huius calcem et corporis articuli insurgat, dum ibi dictum est quaedam esse particularia bona sub obiecto voluntatis contenta, ad quae voluntas naturaliter tendit, ac per hoc determinata est naturaliter, ut esse, vivere, etc; hic autem dicitur, *Sub bono communi.* Utrobique enim indefinita, seu particularis est locutio: et propterea neutra alteri repugnat. Hic enim expresse dicitur, *Sub bono communi multa comprehenduntur, ad quorum nullum determinatur voluntas:* – *multa* dixit, non *omnia.* Ibi quoque manifeste de quibusdam, scilicet convenientibus volenti secundum naturam, loquitur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE A SUO OBIECTO

Part. I, qu. LXXXII, art. 1, 2; II *Sent.*, dist. XXV, art. 2; *De Verit.*, qu. XXII, art. 6; *De Malo*, qu. VI; I *Periherm.*, lect. XIV.

D SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo obiecto. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in III *de Anima* *. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo obiecto.

* Cap. x, n. 6, 7. - S. Th. lect. XV.

2. PRAETEREA, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus: et utraque potentia ad obiectum universale ordinatur, ut dictum est *. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto. Ergo et voluntas a suo.

* Art. praeced., ad 3.

3. PRAETEREA, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur: quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus. Finis autem est ratio volendi ea quae sunt ad finem: et sic videtur quod etiam ea quae sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo obiecto.

SED CONTRA EST quod potentiae rationales, secundum Philosophum *, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim *in ratione,* ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

* *Metaphys.*, lib. VIII, cap. II, n. 2. - S.Th. lib. IX, lect. II.
* Cap. IX, n. 3. - S.Th. lect. XIV.

RESPONDEO DICENDUM quod voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis *. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum [α], nisi aliquis visum avertat: quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet [β], si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur [γ] in illud. – Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

* D 359.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto quod est semper et ex necessitate verum: non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti: sicut et de bono dictum est *.

* Ibid.

AD TERTIUM DICENDUM quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui credit principia.

α) *visum*. – *ipsum* Pa.
β) *tendet*. – *tendit* PCEFHKpI et *a*. – Pro *poterit*, *potest* F.
γ) *feretur*. – *fertur* PEFIa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo articuli secundi eiusdem quaestionis, *necessarium* sumitur vere et proprie, quod scilicet impossibile est aliter se habere. Et est sermo de necessitate naturali, qua scilicet agentia et patientia in universo connectuntur, ut calefactibile calefactivo, et visus visibili, etc.

In principio corporis eiusdem secundi articuli, dubium occurrit de conclusione, et de eius ratione. De conclusione quidem, qua dicitur quod voluntas a nullo obiecto de necessitate movetur ad exercitium actus: quoniam voluntas a Deo clare viso necessario movetur ad exercitium actus; non enim potest non amare ac frui illo, ut in Prima Parte * dictum est. – De ratione, qua dicitur: *Potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens actu non velle illud:* quia voluntas non habet in potestate sua cogitationem praesentativam primi obiecti, nec refutationem illius; et similiter visionis Dei clare praesentati. Iam enim * dictum est quod primus actus non est in potestate voluntatis. Falsum est ergo quod potest aliquis de quocumque obiecto non cogitare.

* Qu. LXXXII, art. 2.

* Qu. IX, art. 4.

II. Ad haec dicitur quod verba litterae intellecta formaliter, omnes solvunt obiectiones: doctrina siquidem prius tradita non adversatur praesenti. Ad quorum evidentiam, opus est distinctione: scilicet quod aliud est dicere, Voluntas necessario movetur ab obiecto ad exercitium actus; et dicere, Voluntas *sic disposita* necessario movetur ad exercitium actus. Primum enim denotat efficaciam obiecti supra voluntatem, quod scilicet talis et sic efficacis est naturae, quod potest voluntatem ad exercitium actus necessario ducere. Et hoc negatur in praesenti conclusione, dum asseritur quod nullum obiectum, ut sic, et quantum est ex sua efficacia, potest naturali necessitate compellere voluntatem ad exercitium actus. Secundum vero denotat naturam voluntatis, de qua dictum est * quod habet quendam motum naturalem, et quod non habet semper illum actu, sed quando est in certa dispositione *. Et hoc praedictum est, et vere. Et ex hoc provenit quod voluntas Deum clare visum necessario amat: est enim tunc in dispositione tali, quod ex natura sua actu provenit amor et delectatio talis obiecti. Et similiter in primo actu voluntatis, quem habemus naturaliter, velle illud non habet necessitatem exercitii ab obiecto; sed a natura existente in tali dispositione, quod ad eam naturali necessitate sequitur velle. Unde quandocumque voluntas necessario movetur ad exercitium, necessitas illa nunquam est ab obiecto, sed a natura et naturae Datore.

* Art. praeced.

* Ibid., ad 3.

Et per hoc patet responsio ad utrumque obiectorum. Et ad primum quidem explicite. – Ad secundum vero, quo ad materiam et ad formam, dicito quod verissimum est quod voluntas potest de quocumque obiecto non cogitare, quantum est ex parte obiecti: sic enim Auctor loquitur. Sed sophisma Figurae dictionis est inferre, Ergo voluntas in tali dispositione existens potest non cogitare: mutatur enim *quid* in *quale*. Oportet ergo diligenter in hoc articulo advertere quod formalis est sermo de efficacia obiecti ut sic: obiectiones autem aliunde quam ex obiecto robur habent, et ideo nihil obstant.

Et si horum ultimam resolutionem cupis, recolito supradictorum *, scilicet quod voluntas, quoad exercitium, tres tantum habet motores, scilicet seipsam, suam naturam, et Deum ut agentem, non ut obiectum. Ex hoc enim patet quod modus exercitii non aliunde est. Unde sive libere, sive necessario voluntas exerceat suum actum, nunquam ex parte obiecti causa requirenda est, sed agentis, ut dictum est, triplicis. Et in hoc quiescat intellectus tuus.

* Art. praec., et qu. IX.

III. In eiusdem corporis articuli conclusione secunda, scilicet quod obiectum undique bonum necessario movet, nec

deficit ab hoc nisi propter defectum alicuius boni: dubium occurrit ex Scoto, in Quarto, dist. XLIX, qu. IX *, dicentis quod ista ratio non concludit necessariam motionem simpliciter; sed quod, si voluntas debet habere actum circa tale obiectum, oportet quod habeat actum volitionis. Cum quo tamen stat quod ipsa potest suspendere actum suum. – Sed quia ex his, et processu suo, manifeste patet quod non impugnatur sensus formalis litterae, sed quem ipse accepit; ideo sibi ipsi curam sui relinquo. Divus enim Thomas loquitur de motione ex parte obiecti, quae est ad specificationem actus; et vult quod necessario movet obiectum undique bonum. Quod est verissimum simpliciter et formaliter: ita enim necessario specificat, quod est obiective movere, quod impossibile est aliter se habere; quoniam non potest non specificari actus voluntatis ab eo, ut patet, quamvis possit actus voluntatis non fieri. Unde cum in littera dicitur quod voluntas non potest non velle beatitudinem, ly *non velle* non sumitur negative, sed contrarie, idest pro nolle: ut manifestant subiuncta verba in alio membro, scilicet *repudiari vel approbari*. Sed quod fallit aliquos hic, est indistinctio inter motionem ad specificationem, et exercitium actus.

* Art. 2.

IV. Circa doctrinam traditam in hoc articulo et praecedentibus, adverte quod, secundum quod voluntas respicit duos motores, alterum ad exercitium, alterum ad specificationem, dupliciter invenitur in ea naturalitas: scilicet secundum determinationem ad exercitium; et secundum determinationem ad speciem. Est enim voluntas naturaliter determinata ad eliciendum actum aliquem, puta primum, etc.: et est rursus naturaliter determinata ad obiectum aliquod, puta bonum, etc. Et hae determinationes ita se habent, quod prima infert secundam, et non e converso. Si enim voluntas determinata naturaliter est ad eliciendum actum, hoc non est nisi respectu obiecti ad quod naturaliter determinata est: sed si determinata est naturaliter ad obiectum, non propterea determinata est ad exercitium actus respectu illius, ut patet in littera. Unde determinatio quoad exercitium, vehementior ac naturalior est: includit enim alteram, et addit.

V. Circa calcem eiusdem corporis articuli, adverte quod quia, ut praediximus *, voluntas ad tertium volitorum genus, puta esse, vivere, etc., determinata est naturaliter, quoad specificationem, ut in pluribus; et a causa ut in pluribus, non necessario provenit effectus, potest enim impediri: idcirco in littera dicitur quod quaelibet particularia bona, etiam esse, vivere, intelligere, non necessario movent voluntatem ad specificationem actus; possunt enim repudiari. Sic tamen quod praedicta ut in pluribus non repudiantur: sed si voluntas in ea fertur, volitionis actu in illa tendit; et raro nolitionis, ut contingit in desperantibus et similibus.

* Art. praeced., Comment. num. IV.

VI. In responsione ad ultimum eiusdem articuli, notato quod esse, vivere, et huiusmodi, dupliciter sumi possunt. Primo, ut sunt quaedam particularia bona secundum seipsa. Et sic possunt, licet raro, repudiari, eo quod defectum habent annexum alicuius boni quod appetitur, ut patet in occidentibus se: appetunt enim quoddam bonum, puta libertatem, cuius oppositum coniungitur suae vitae, etc. – Alio modo, ut sunt necessario connexa beatitudini. Et sic, quantum est ex parte sui, non possunt repudiari: sed si voluntas habeat actum in ea ut sic, oportet quod habeat circa ea actum volitionis, sicut circa beatitudinem, propter rationem in littera assignatam. Dixi autem *quantum est ex parte sui:* quia licet haec sic connexa habeant sic tantam efficaciam ut necessitent ad specificationem, si tamen connexio illa incognita vel inconsiderata vel non sufficienter visa sit, ab huiusmodi efficacia impeditur. Quod tamen non oportuit hic Auctorem exprimere: tum quia de obiecti efficacia ex parte sui, est sermo; quia semper subintelligitur debita approximatio, ex cuius defectu provenit hoc.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB INFERIORI APPETITU

Infra, qu. LXXVII, art. 7; *De Verit.*, qu. V, art. 10; qu. XXII, art. 9, ad 3, 6.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus, *Rom.* VII *: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio:* quod dicitur propter concupiscentiam, quae est passio quaedam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

* Vers. 19.

2. PRAETEREA, sicut dicitur in III *Ethic.* *, *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit [α] illud ad quod passio se inclinat.

* Cap. V, n. 17. - S. Th. lect. XIII.

3. PRAETEREA, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari: unde et ratio universalis non movet nisi mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III *de Anima* *. Sed sicut se habet ratio universalis ad aestimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

* Cap. XI, n. 4. - S. Th. lect. XVI.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* IV *: *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

* Vers. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto: inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

* Qu. IX, art. 2.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc re-

α) *velit.* – *vult* ABCFGHIKLpD.

manet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis [β] motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat *. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur: aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

* D. 981.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiae insurgat, de quo Apostolus dicit *Rom.* vii, *Quod odi malum, illud facio*, idest *concupisco;* tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum.

Ad secundum dicendum quod, cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet [γ] et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam: quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. Et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam [δ] electionem: ut maxime patet in his in quibus ratio renititur passioni.

β) *voluntatis.* – *voluntas* AGIpBCDH.
γ) *scilicet.* – Om. ABDEFHIKL.
δ) *solam.* – *appetitus* addunt Pa. – Pro *maxime patet, solum patet* I. *patet* PFpG et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa tertii articuli doctrinam, adverte quod inde habes quam liberum sit, tam in delectabilibus quam in contrariis secundum tactum, velle et nolle. Passiones enim huiusmodi aut totaliter absorbent rationem, et sic nihil voluntatis restat: aut aliquid eius relinquunt, et sic libertatis tantundem dimittunt. Et quamvis tunc, propter dispositionem subiecti, voluntas maxime inclinetur ad actum consonum appetitui sensitivo; quia tamen libera restat, miraculo non est opus ad non eliciendum huiusmodi actum, ut Gregorius de Arimino, in I *Sent.*, dist. I, qu. II, art. 2 *, putavit.

* Ad probat. 3am rationis 1ae contra 2am conclus.

II. Circa illa verba, scilicet, *Voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed a bono apprehenso per sensum,* dicta in articulo tertio * eiusdem decimae quaestionis, adverte quod dupliciter intelligi possunt. Primo, ut bonum apprehensum per sensum, et bonum apprehensum per rationem, sint duo motiva voluntatis, sic quod quandoque voluntas ab uno, quandoque ab altero movetur. Et hic sensus repugnat supradictis, et est falsus. Repugnat quidem, quia iam * dictum probatumque est quod nullum corporeum potest movere directe voluntatem. Falsus vero est, quia, si sensus solus possit movere voluntatem, tunc homo posset velle absque rationis usu; et consequenter posset peccare et benefacere. Quod non est intelligibile: implicat enim esse actum liberi arbitrii absque rationis usu.

* Resp. ad 3.

* Qu. IX, art. 5.

Secundo igitur intelligi possunt, ut bonum apprehensum per sensum permittatur concurrere cum apprehenso per rationem in idem motivum, ita quod motivum voluntatis non solum est bonum universale apprehensum per rationem in sua puritate, sed etiam coniunctum cum bono apprehenso per sensum. Et hic est sensus verus et intentus. Verus quidem, quia sicut intellectus movetur a phantasmate non secundum se, sed secundum quod stat sub lumine intellectus agentis, qui est verus eius motor; ita bonum particulare apprehensum, non secundum se, sed secundum quod substat universali apprehenso per rationem, quod est verum voluntatis motivum, movet voluntatem. Intentus autem, quia ex hoc interimitur similitudo in argumento obiecta, inter voluntatem appetitumque sensitivum, et rationem universalem ac particularem. Nam voluntas ab utraque simul ratione movetur, ac per hoc non indiget appetitu particulari. Ratio vero universalis, inquantum huiusmodi (sic enim distinguitur contra rationem particularem), nunquam particulare attingit; et propterea particulari eget ratione ut ad particulare descendat.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB EXTERIORI MOTIVO QUOD EST DEUS

Part. I, qu. LXXXIII, art. 1, ad 3; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 1, ad 3; *De Malo*, qu. VI, ad 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest: unde dicitur *Rom.* IX *, *Voluntati eius quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

* Vers. 19.

2. Praeterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quae naturaliter vult, ut dictum est *. Sed hoc est unicuique rei naturale [α], *quod Deus in ea operatur*, ut Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum* *. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

* Art. 2, ad 3.

* Cap. III.

3. Praeterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet: quia secundum hoc [β], operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile volun-

α) *naturale.* – *natura* ABCDEFGHIL.
β) *quia secundum hoc.* – *secundum quod scilicet* ACILpBDH, *secundum scilicet quod* GsB, *quod scilicet* E, *quia scilicet* FKsD.

tatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

* Vers. 14.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* XV *: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

* S.Th. lect. XXIII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, *ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare.* Unde omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum [γ] principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam [δ] eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit; quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale: sic enim unicuique convenit aliquid, secundum [ε] quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant. Sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni [ζ] quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

γ) *activum.* – *actuum* ADGHpBF.
δ) *etiam.* – Om. codices.
ε) *secundum.* – Om. F.
ζ) *incompossibile est huic positioni.* – *impossibile est hoc poni* L, *impossibile est poni* P; pro *incompossibile*, *impossibile* HIKpEsD et ed. *a*.



QUAESTIO UNDECIMA

DE FRUITIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. VIII, Introd.

DEINDE considerandum est de fruitione *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum frui sit actus appetitivae potentiae.

Secundo: utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio: utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Quarto: utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM FRUI SIT ACTUS APPETITIVAE POTENTIAE

I *Sent.*, dist. I, qu. I, art. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod frui non sit solum appetitivae potentiae. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, qui est beatitudo, capit [α] intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, ut supra * ostensum est. Ergo frui non est appetitivae potentiae, sed intellectus.

* Qu. III, art. 4.

2. PRAETEREA, quaelibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio: sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentiae cuiuslibet, et non solum appetitivae.

3. PRAETEREA, fruitio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto: et eadem ratione, delectatio intellectualis [β] ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, I *de Doctr. Christ.* *, et in X *de Trin.* **: *Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivae potentiae.

* Cap. IV.
** Cap. X, XI.

RESPONDEO DICENDUM quod *fruitio* et *fructus* ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quae sunt sensibilia magis. Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. – Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae potentiae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod nihil prohibet unum et idem, secundum diversas rationes, ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus: inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis obiectum. Et hoc modo est eius fruitio *. Et sic hunc finem [γ] intellectus consequitur tanquam potentia agens: voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine iam adepto.

* D. 271, 308, 656.

AD SECUNDUM DICENDUM quod perfectio et finis cuiuslibet alterius potentiae, continetur sub obiecto appetitivae, sicut proprium sub communi, ut dictum est supra *. Unde perfectio et finis cuiuslibet potentiae, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam. Propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem, quando quaelibet aliarum pertingit ad finem.

* Qu. IX, art. I.

AD TERTIUM DICENDUM quod in delectatione duo sunt: scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

α) *capit.* – *accipit* Pa.
β) *intellectualis.* – *intelligibilis* codices.
γ) *sic hunc finem.* – *finem hunc* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN primo articulo quaestionis undecimae, adverte quod Auctor, in corpore articuli, ex ratione fructus intulit solum quod fruitio ad appetitivam partem pertinet, nec determinavit an amorem an delectationem significet: quoniam sat erat suae quaestioni quod ad appetitum spectaret. Aequivocari tamen scito vocabulum hoc apud Thomistas et Scotistas. Nos enim fruitionis nomine significamus delectationem, formaliter loquendo, amorem autem connotative et causaliter: illi vero significant formaliter amorem amicitiae. Unde oportet, cum disputant, se invicem praedeclarare, ne de se invicem rideant, quolibet putante alterum extra propositum loqui.

Suasio autem Scoti, in I *Sent.*, dist. I, qu. III, ex constructione: scilicet quia *fruor* construitur cum ablativo significante obiectum ex vi transitionis; ergo significat actum, puta amorem, et non passionem, puta delectationem (di-

citur enim *fruor Deo*, sicut *amo Deum*, et non sicut *delector de Deo*): haec, inquam, suasio nihil habet suasionis, quoniam constructio haec transitiva non est nisi possessive, grammatice loquendo. Construitur enim cum ablativo vel genitivo, ex eo quod est deponens possessivum. Unde ex hoc non habetur quod significat actum, sed stat quod significet passionem per modum possessionis. Et vere sic est: frui enim, importando delectationem, denotat rem qua fruimur, a nobis possideri.

Longe autem perspicuum magis erat a grammaticis et oratoribus persuaderi quod nos dicimus: *nominibus enim utendum est ut plures* *. Constat autem frequentissimo grammaticorum usu non nisi ad delectationem spectare: unde et dicunt quod significat *cum gaudio uti* *. Non enim dicimus *fruor cantu*, idest *amo cantum:* sed, idest *delectationem percipio de cantu*. Neque cum dicitur: *Veni, fruamur cupitis amplexibus, Proverb.* cap. VII *, invitamur ad amandum: sed ad delectationem percipiendam. Et Paulus, cum Philemoni dicit: *Ego te fruar in Domino* *, non *ego te amabo*, sed *ego de te delectabor in Domino*, sonat. Abusive igitur *frui* pro amore formaliter sumi potest: proprie autem non, nisi aequivocando ad placitum.

* Aristot. *Topic.*, lib. VI, cap. X, n. 8.
* Cf. Aug. *de Trin.*, lib. X, cap. XI.
* Vers. 18.
* *Ad Philem.* vers. 20.

II. In responsione ad secundum eiusdem primi articuli, disce quod, quia bonum est commune ad omnia genera, sicut et ens; sicut quaelibet perfectio, quilibet finis, quodlibet obiectum, secundum suam specialem rationem habet rationem entis, ita et boni: videre enim et visibile, ut sic, sunt entia et bona. Et notificatio huius est, quia quaelibet potentia appetit naturaliter suam perfectionem, suum finem, suum obiectum, ut sic. Unde verum, inquantum verum, quia est naturali appetitu appetitum ab intellectu, est species boni: et similiter visibile, et intelligere, et videre, et reliqua. Quia ergo ista sunt boni species, et continentur sub bono in communi, quod est obiectum voluntatis, ut propria sub communi, dupliciter appetuntur: primo, appetitu naturali, ab his quorum sunt bona propria; secundo, appetitu animali, a voluntate, sub cuius obiecto continentur. Et propterea sequuntur illa duo quae in littera exprimuntur.

In reliquis quaestionis undecimae articulis nihil scribendum occurrit.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM FRUI CONVENIAT TANTUM RATIONALI CREATURAE, AN ETIAM ANIMALIBUS BRUTIS

I *Sent.*, dist. I, qu. IV, art. I.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus, in I *de Doct. Christ.* *, quod *nos homines sumus qui fruimur et utimur*. Non ergo alia animalia frui possunt.

* Cap. XXII.

2. PRAETEREA, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. PRAETEREA, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui [α] pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere. Quod patet esse falsum: quia eius [β] non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui. Et ita non convenit brutis animalibus.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiae.*

* Qu. XXX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex praedictis * habetur, frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem: dictum est enim quod est appetitivae potentiae. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut qua [γ] grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertineat [δ] finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quae cognitionem habent.

* Art. praeced.

Sed cognitio finis est duplex: perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed universalis ratio finis et boni: et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et [ε] bonum: et talis cognitio est in brutis animalibus. Quorum etiam virtutes appetitivae non sunt imperantes libere *; sed secundum naturalem instinctum ad ea quae apprehenduntur [ζ], moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam: brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam: aliis autem creaturis nullo modo.

* D. 724.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter: sed eius quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

AD TERTIUM DICENDUM quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem: non autem appetitus naturalis, praecipue prout est in his quae cognitione carent.

AD QUARTUM * DICENDUM, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta. Quod ex ipso modo loquendi apparet: dicit enim quod *frui non adeo absurde existimantur et bestiae*, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

* Arg. *Sed contra.*

α) *frui.* – *fruitio* codices.
β) *eius.* – Om. P.
γ) *sicut qua.* – *sicut omne* L, *quod* H, *sicut* Pa.
δ) *pertineat.* – *pertinet* Pa.
ε) *et.* – *aut* codices.
ζ) *apprehenduntur.* – *apprehendunt* PEsD et *a*.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM FRUITIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS

I *Sent.*, dist. 1, qu. II, art. 1; *Ad Philem.*, lect. II.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fruitio [α] non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus, *ad Philem.** [Vers. 20.]: *Ita, frater, ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. PRAETEREA, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit, *ad Galat.* V* [Vers. 22.]: *Fructus Spiritus est caritas, gaudium, pax,* et cetera huiusmodi [β]; quae non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. PRAETEREA, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur: volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: *voluntas enim est per quam fruimur,* ut Augustinus dicit X *de Trin.** [Cap. X.] Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, X *de Trin.** [Cap. XI.]: *Non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit.* Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est* [Art. 1.], ad rationem fructus duo pertinent: scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum [γ] quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc [δ] proprie dicitur fructus: et eo proprie dicitur aliquis frui. – Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. – Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam [ε] praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus: sed non proprie, et secundum completam rationem fructus [ζ], eo dicimur frui. Unde Augustinus, in X *de Trin.** [Cap. X.], dicit quod *fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit.* Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit in I *de Doctr. Christ.** [Cap. XXXIII. – Cf. Magistr., I *Sent.*, dist. 1.], « si dixisset *te fruar,* et non addidisset *in Domino,* videretur finem dilectionis [η] in eo posuisse. Sed quia illud addidit, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit. » Ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam: ad fruentem autem, sicut [θ] ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quae enumerat ibi Apostolus, fructus, quia sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis, unde et *fructus Spiritus* dicuntur: non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine. – Vel aliter dicendum quod dicuntur fructus, secundum Ambrosium* [Gloss. interlin. *ad Galat.*, cap. V, vers. 22. – Cf. Magistr., I *Sent.*, dist. 1.], *quia propter se petenda sunt:* non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur; sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut supra* [Qu. 1, art. 8; qu. II, art. 7.] dictum est, finis dicitur dupliciter: uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur: fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis* [D. 621.]. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit.

α) *fruitio.* – *frui* codices. – Pro *Ita, Itaque* codices et *a.*
β) *et cetera huiusmodi.* – *et cetera* F, *et* I, *et cetera et huiusmodi* ceteri, *et huiusmodi* Pa.
γ) *appetitum.* – *appetitivum* ABCGHILpD.
δ) *hoc.* – *hoc quippe* Pa.
ε) *quaedam.* – *quidem* codices.
ζ) *fructus.* – Om. codices.
η) *dilectionis.* – *delectationis* PBK*a*, *delectationis vel dilectionis* E. – Pro *illud addidit, addidit in Domino* Pa; eaedem pro *eo, in eo.*
θ) *sicut.* – *comparatur sicut* codices.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM FRUITIO SIT SOLUM FINIS HABITI

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus, X *de Trin.** [Cap. XI.], quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed iam rei.* Sed quandiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. PRAETEREA, sicut dictum est* [Art. 3.], fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quieta-

tur nisi in fine iam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. PRAETEREA, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

SED CONTRA, *frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit *. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

*De Doct. Christ. lib. I, cap. IV.

RESPONDEO DICENDUM quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine *. Habetur autem finis [α] dupliciter: uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re: imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

* D. 271. 656. α

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quies voluntatis dupliciter impeditur: uno modo, ex parte obiecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo, ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est quod dat speciem actui: sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus, secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti, est fruitio propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

AD TERTIUM DICENDUM quod finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *finis.* – *ultimus finis* Pa.



QUAESTIO DUODECIMA

DE INTENTIONE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. VIII, Introd.

Deinde considerandum est de intentione *. Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo: utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio: utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto: utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

Quinto: utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTENTIO SIT ACTUS INTELLECTUS, VEL VOLUNTATIS

II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 3; *De Verit.*, qu. XXII, art. 13.

* Vers. 22.
* Lib. II, cap. XIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. VI *: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit:* ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in libro *de Serm. Dom. in Mont.* * Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.

* Matth. VI, vers. 23.

2. Praeterea, ibidem [α] Augustinus dicit quod intentio lumen vocatur a Domino, ubi dicit *: *Si lumen quod in te est, tenebrae sunt,* etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Praeterea, intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Praeterea, actus voluntatis non est nisi vel finis [β], vel eorum quae sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis, vocatur voluntas seu fruitio: respectu autem eorum quae sunt ad finem, est electio: a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

* Cap. IV, VIII, IX.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XI *de Trin.* *, quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius* [γ] *cogitantis.* Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliquid* [δ] *tendere.* In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit [ε]. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra * habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

* Qu. IX, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertineat [ζ]; sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur; sicut Augustinus ibidem exponit.

Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute: et sic dicitur *voluntas,* prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur: et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus [η] eam: sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

α) *ibidem.* – *idem* ABDGL.
β) *vel finis.* – *finis* PFGa.
γ) *interius.* – *interioris* ABCEFGHIKLpD.
δ) *aliquid.* – *aliquem* BK, *aliud* Pa.
ε) *quod ipse intendit.* – *ad quod ipse tendit* Pa.
ζ) *pertineat.* – *pertinet* Pa.
η) *volumus.* – *absolute volumus* F.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa responsionem ad quartum in articulo primo quaestionis duodecimae, adverte diligentissime distinctionem in littera positam: quoniam multa hinc documenta habes. Finis in primis, inquantum finis, ut hinc habes, consideratur tripliciter: ita quod, licet id quod est ad finem, ut sic, non nisi uno modo consideretur et ametur; ipse tamen

finis ut sic, tripliciter consideratur, et triplici actu voluntas fertur in finem ut sic, scilicet volitione, fruitione et intentione. Ratio autem huius est quia ad finis rationem integrandam tria exiguntur, bonitas ipsa propter se amabilis, et negatio ulterioris ordinis, et terminatio aliorum ad ipsum: oportet enim finem ut sic, propter se, et non propter alium finem, et alia propter ipsum amari. Et finis quidem quatenus propter se amabilis est, ad actum volitionis spectat; quatenus vero non ultra ducit, ad fruitionem spectat, quae quietem in termino significat; quatenus autem ad ipsum alia ordinanda sunt, intentionem terminat.

Habes et hinc quod, cum id quod est ad finem absolute amatur, finis rationem induit; et similiter cum in eo sistitur; et eodem modo cum appetitur ut per praecedentia assequendum. – Quomodo autem distinguuntur plures voluntatis actus respectu eius quod est ad finem, inferius * dicetur. * Qu. XI sqq.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTENTIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in libro *Sententiarum* Prosperi *: *Clamor ad Deum est intentio cordis.* Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

* Sent. c.

2. PRAETEREA, intentio respicit finem secundum quod est terminus, ut dictum est *. Sed terminus habet rationem ultimi [α]. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

* Art. praeced., ad 4.

3. PRAETEREA, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

SED CONTRA, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra * dictum est. Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversae hominum intentiones. Quod patet esse falsum.

* Qu. I, art. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, intentio respicit finem secundum quod est terminus motus [β] voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo, ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo, aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius. Sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem est terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

* Art. praeced., ad 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor. – Vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quae quidem intentio vim clamoris habet.

AD SECUNDUM DICENDUM quod terminus habet rationem ultimi [γ]; sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

AD TERTIUM DICENDUM quod fruitio importat quietem [δ] in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem. Sed intentio importat motum in finem, non autem quietem [ε]. Unde non est similis ratio.

α) *ultimi.* – *ultimi finis* PsF et *a.*
β) *motus.* – *motus respectu* CEIpD, *respectu* pF, *et motus respectu* sF.
γ) *ultimi.* – *finis* addunt PEF*a.* – Pro *ultimi respectu totius, respectu ultimi totius* AEFGIKLpD, *respectu totius ultimi* H.
δ) *importat quietem.* – *importat quidem quietem quae est* Pa.
ε) *quietem.* – *in quietem* Pa.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ALIQUIS POSSIT SIMUL DUO INTENDERE.

De Verit., qu. XIII, art. 3.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non possit aliquis simul plura intendere. Dicit enim Augustinus, in libro *de Serm. Dom. in Monte* *, quod non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale. Ergo, pari ratione, neque aliqua alia duo.

* Lib. II, cap. XIV, XVI, XVII.

2. PRAETEREA, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. PRAETEREA, intentio praesupponit actum rationis sive intellectus. Sed *non contingit simul plura* [α] *intelligere,* secundum Philosophum *. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

* *Topic.*, lib. II, cap. X, n. I.

SED CONTRA, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates: *sicut lingua ordinatur et ad gustum et ad locutionem,* ut dicitur in II *de Anima* *. Ergo, pari ratione, ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare. Et ita potest aliquis simul plura intendere.

* Cap. VIII, n. 10. – S. Th. lect. XVIII.

RESPONDEO DICENDUM quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem [β] non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est *, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinae, et sanitatem.

* Art. praeced.

α) *plura.* – *multa* FGI.
β) *ad invicem.* – Omittunt PE*a.*

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeeligit, quia melius est altero [γ]: inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet: unde potest aliquid praeeligi alteri, ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit *. (* D. 198, 199.)

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines: quia, ut supra * ostensum est, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis *. (* Qu. I, art. 5. * D. 624.)

Ad secundum dicendum quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur: sed duo termini ad invicem non ordinati, ex una parte, unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione [δ], sicut dictum est *. Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum. Puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul haec duo intendat. (* Art. 1, ad 3.)

Ad tertium dicendum quod, sicut in Primo * dictum est, contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum. (* Qu. XII, art. 10; qu. LVIII, art. 2; qu. LXXXV, art. 4.)

γ) *altero.* – Om. codices.

δ) *in ratione.* – *ratione* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa decisionem tertii articuli eiusdem quaestionis duodecimae, omisso secundo articulo eiusdem, dubium occurrit propter quid, cum voluntas non feratur nisi in cognita, et non feratur simul nisi in simul cognita; de intellectu negatur quod contingit multa simul intelligere, et de voluntate conceditur quod contingit multa simul intendere.

Ad hoc dicitur quod ratio est quia intellectus attingit plura non nisi ut unum, voluntas vero ut plura. Existentibus siquidem tribus tam in intellectu quam in voluntate, puta locutione, gustatione et lingua; intellectus locutionem et gustum simul intelligit, ut in uno uniuntur organo linguae; voluntas vero e contra unum linguae organum vult propter duo opera, locutionem scilicet et gustationem. Ita quod, cum finis in operabilibus sit ut principium in speculabilibus, medium seu principium in intellectu plurium est unum: medium vero seu principium in intentione non oportet esse unum, sed contingit esse plura. Et propterea de intentione conceditur pluralitas simul, quae negatur de intellectione.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTENTIO FINIS SIT IDEM ACTUS CUM VOLUNTATE EIUS QUOD EST AD FINEM

Supra, qu. VIII, art. 3; II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 4; *De Verit.*, qu. XXII, art. 14.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim Augustinus, in XI *de Trin.* *, quod *voluntas videndi fenestram, finem habet fenestrae visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes.* Sed hoc pertinet ad intentionem, quod velim videre transeuntes per fenestram: hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis [α], et alius voluntas eius quod est ad finem. (* Cap. VI.)

2. Praeterea, actus distinguuntur secundum obiecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

3. Praeterea, voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis, cum voluntate eius quod est ad finem.

Sed contra, id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum, in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque *. – Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico, *Volo medicinam propter sanitatem,* non designo nisi unum motum voluntatis. Cuius ratio est quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti: sicut eadem visio est coloris et luminis *, ut supra * dictum est. Et est simile de intellectu: quia [β] si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc (* D. 745, 754. * D. 829. * Qu. VIII, art. 3, ad 2.)

α) *finis.* – Om. codices et *a.* – Pro *voluntas, motus voluntatis* AB GK, *motus voluntas* ceteri.

β) *quia.* – *qui* codices et *a.*

autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de visione fenestrae, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum quod finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum.

Ad tertium dicendum quod motus qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III *Physic.** Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio.

* Cap. III, n. I. - S. Th. lect. IV.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Num. III sqq.

Circa quarti articuli decisionem, revideto quod scripsi superius in qu. VIII, art. 3 *.

Circa responsionem ad tertium, nota responsionem datam, ut ex ea habeas quod actus voluntatis in finem intentionis nomine significatus, importat motum in finem ut terminum aliorum, ita quod motus iste primo attingit terminum, et deinde terminabilia in ipsum: electio vero e contra primo attingit terminabilia, et deinde terminum. Et sic se habent sicut descensus et ascensus: intentio enim descendit a principio ad ea quae sunt ad ipsum; electio vero ab his ascendit ad finem, omnium principium. Et signum affertur in littera, quia quandoque intendimus, non electis adhuc mediis ad intentum, ut patet in quotidiana experientia.

De quinto articulo nihil scribendum occurrit.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM INTENTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS

II *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quae cognitione carent, magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quae est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quae cognitione carent, ut probatur in II *Physic.** Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

* Cap. VIII. - S. Th. lect. XIII, XIV.

2. Praeterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est *. Ergo et intentio.

* Qu. XI, art. 2.

3. Praeterea, eius est intendere finem, cuius est agere propter finem: cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal vel ad cibum quaerendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicuius in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu [α] naturali ad aliquid. - Alio modo, intendere finem est moventis: prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est *.

* Art. I.

* Ibid.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod intendere est eius quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia [β] quod per motum suum possunt consequi finem, quod est proprie intendentis: sed concupiscentia finem [γ] naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota, sicut et cetera quae moventur naturaliter.

α) *instinctu.* – *ab instinctu* P.
β) *considerantia.* – *considerantes* ABCDFGILpH, *considerando* K. – Pro *possunt, possint* P.
γ) *concupiscentia finem.* – *concupiscendo* K, *concupiscentes* pF, *concupiscentes finem* ceteri, *quasi concupiscentes finem* ed. *a*, *quasi concupiscentia* P.

QUAESTIO DECIMATERTIA

DE ELECTIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS RESPECTU EORUM QUAE SUNT AD FINEM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

CONSEQUENTER considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem *. Et sunt tres: eligere, consentire, et uti. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio *; tertio, de consensu **; quarto, de usu *.

* Cf. qu. VIII, Introd.

* Qu. XIV.
** Qu. XV.
* Qu. XVI.

Circa electionem quaeruntur sex.

Primo: cuius potentiae sit actus, utrum voluntatis vel rationis.

Secundo: utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio: utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto: utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur.

Quinto: utrum electio sit solum possibilium.

Sexto: utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ELECTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS, VEL RATIONIS

Part. I, qu. LXXXIII, art. 3; II *Sent.*, dist. XXIV, qu. I, art. 2; *De Verit.*, qu. XXII, art. 15; III *Ethic.*, lect. VI, IX; VI *Ethic.*, lect. II.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri praefertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. PRAETEREA, eiusdem est syllogizare et concludere. Sed syllogizare [α] in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII *Ethic.* *, videtur quod sit actus rationis.

* Cap. III, n. 9. - S. Th. lect. III.

3. PRAETEREA, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quaedam *ignorantia electionis*, ut dicitur in III *Ethic.** Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

* Cap. I, n. 15. - S. Th. lect. III.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod electio est *desiderium eorum quae sunt in nobis*. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

* Cap. III, n. 19. - S. Th lect. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum [β], et aliquid pertinens ad voluntatem: dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.**, quod electio est *appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus * dicit quod electio *neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem.* Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori: si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit *, et ordinat actum eius: inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis *. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur [γ]. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.

* Cap. II, n. 5. - S. Th. lect. II.
* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXXIII, al. lib. V, cap. IV.
* D. 770.
* D. 541.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod electio importat collationem quandam praecedentem: non quod essentialiter sit ipsa collatio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod conclusio etiam [δ] syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem per-

α) *Sed syllogizare.* – *Syllogizare autem* Pa.
β) *intellectum.* – *intellectivam* AHIK, *intelligentiam* E, *ad intellectum* Pa.
γ) *eligitur.* – *motus autem animae in aliquid sub ratione boni, est ipsius voluntatis, quia obiectum voluntatis est bonum* addit E.
δ) *etiam.* – Omittunt PHKa. – Pro *qui, quae* PFKa.

tinet; et dicitur *sententia* vel *iudicium*, quam sequitur [ε] electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia: sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ε) *quam sequitur. – quod sequitur* C, *ad quod consequitur* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa quaestionis decimaetertiae ordinem, et actuum numeratorum numerum et ordinem, plura sunt dicenda, sed locis propriis reservanda *. Nunc illud tantum dicendum est, quare prius de electione quam de consilio tractandum sit, cum consilium praecedat electionem.

* Cf. quaestt. sqq. usq. ad qu. XVI inclus.

Ad hoc breviter dicitur quod, licet absolute consilium sit prius electione, et eius causa; ac per hoc, prius de consilio, utpote causa, quam de electione tractandum videatur; ordo tamen doctrinae habet quod prius de ipsa electione secundum se, et deinde de eius causa tractetur. Et merito: ut prius tractetur quid est, et deinde causa extrinseca illius. Unde in sequentibus prius Auctor tractat de actibus seu passionibus, et de rebus, et deinde de causis earum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ELECTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS

II *Sent.*, dist. XXV, art. 1, ad 6, 7; V *Metaphys.*, lect. XVI; III *Ethic.*, lect. V.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in III *Ethic.* * Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

* Cap. II, n. 9; cap. III, n. 20. - S. Th. lect. V, IX.

2. Praeterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis: sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Praeterea, ut dicitur in VI *Ethic.* *, *ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem*. Sed prudentia convenit brutis animalibus: unde dicitur in principio *Metaphys.* *, quod *prudentia sunt sine disciplina* [α] *quaecumque sonos audire non potentia sunt, ut apes*. Et hoc etiam sensui manifestum videtur: apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum et aranearum et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit: quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando [β], quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

* Cap. XII, n. 6. - S. Th. lect. X.

* Cap. I, n. 2. - S. Th. lect. I.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus * dicit, quod *pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia*. Ergo in brutis animalibus non est electio.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXXIII, al. lib. IV, cap. IV.

Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis * patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid [γ] particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum *. Et ideo proprie voluntatis est eligere: non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

* Qu. I, art. 2, ad 3.

* D. 229.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio: sed cum quadam discretione unius ab altero. Quae locum habere non potest, nisi ubi [δ] appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando [ε] per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur [ζ]. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III *Physic.* *, *motus est actus mobilis a movente*. Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa [η] rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem com-

* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. IV.

α) *prudentia sunt sine disciplina. – prudentia sunt sed indisciplinabilia* E, *imprudentia sunt sive indisciplinabilia* sH. – Pro *potentia*, *possibilia* codices et *a*.

β) *incedit non explorando. – incedit in explorando* I, *explorando* E, *incedit ut explorando* Pa.

γ) *unum aliquid. – unum et* sA, *unum* P.

δ) *ubi. – in quibus* E.

ε) *quando. – quod* ABCDGHL, *secundum quod* E, om. FK.

ζ) *in illud solum movetur. – in illud movetur* E, *movetur ad ipsum* Pa.

η) *ipsa. – quae a ratione moventur* addunt Pa.

parantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem [θ], ut dicitur in II *Physic.* * Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia: non quod in eis sit aliqua ratio vel electio *. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur.

θ * Cf. cap. v, n. 2. – S. Th. lect. viii.

* D. 1077.

θ) *per rationem.* – *secundum rationem* H, *secundum artem* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa rationem, omisso primo articulo, positam in secundo articulo, dubium occurrit de illius efficacia. Fundatur enim ratio super differentia inter appetitum intellectivum et sensitivum in hoc, quod appetitus sensitivus naturaliter est determinatus ad unum particulare, intellectivus vero ad bonum in communi. Haec autem differentia aut assumit falsum; aut est inefficax. Nam si intendit quod appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare, idest unum numero, falsum assumit. Constat enim quod appetitus sensitivus ovis non est determinatus ad hanc numero herbam: alioquin non posset comedere aliam. – Si autem intendit quod est determinatus ad unum particulare, idest speciale, puta delectabile secundum tactum, tunc inefficax est processus. Quoniam sicut, stante determinatione naturali appetitus intellectivi ad bonum in communi, stat quod electivus sit particularium bonorum contentorum sub bono in communi; ita, stante determinatione naturali appetitus sensitivi ad tale bonum in genere vel in specie, stat quod sit electivus particularium bonorum contentorum sub illo communi. Sicut enim appetitus intellectivus indeterminatus est ad particularia sui obiecti, ita appetitus sensitivus indeterminatus est ad particularia sui obiecti. Unde ex maiori universalitate obiecti illius appetitus quam istius, non potest inferri nisi quod electio illius ad multo plura se extendit quam electio istius. Et tamen in littera infertur quod ille eligit, et iste non.

II. Ad evidentiam huius difficultatis, sciendum est quod dupliciter aliqua potentia determinata invenitur ad obiectum: primo, secundum seipsam; secundo, secundum suum actum exercitum. Et determinatio quidem potentiae secundum seipsam, attenditur penes habitudinem potentiae ad obiectum formale adaequatum: omnis enim potentia ad obiectum aliquod est sic determinata. Determinatio vero secundum actum exercitum, attenditur penes habitudinem actus positi in rerum natura ad obiectum. Est autem, ut a notioribus doctrina fiat, inter intellectum et sensum differentia in hoc, quod intellectus nec secundum se nec secundum suum exercitum actum determinatus est nisi ad ens in communi: ita quod non solum intellectus, sed intelligere in actu exercito, ita indeterminationem retinet, quod terminari potest ad ens in communi. Sensus vero licet secundum se sit determinatus non ad hoc sensibile, sed tale genus sensibilis, puta visibile; sentire tamen, puta videre, in actu exercito, nunquam est ad obiectum in communi aut communiter, puta coloratum universale aut coloratum vage; sed semper est ad hoc coloratum determinatum. Unde, ad partem appetitivam descendendo, dicitur quod inter appetitum intellectivum et sensitivum tanta est differentia, quod ille nec secundum se nec secundum suum actum exercitum, determinatus est nisi ad bonum in communi: iste vero secundum se quidem determinatus est ad speciale bonum, puta conveniens naturae sensitivae; secundum actum vero suum exercitum, determinatus est ad hoc singulare bonum, nunc, hic, sic, etc., oblatum. Licet enim appetitui sensitivo non adaequetur hoc singulare, sed tale genus boni; ipsi tamen in singulis suis actibus se exercenti adaequantur singillatim singularia, hic, nunc, sic, quibus non accidunt hae circumstantiae, sed eis quasi constituuntur. Ovis enim, ut in responsione ad secundum in littera dicitur, refutando illam herbam et hanc acceptando, facit hoc quia determinatus est appetitus eius ut in actu exercito hanc, nunc, hic, sic oblatam, prosequatur.

Et haec manifeste est intentio litterae: ut praedicta ratio clarificat. Et ex ea habetur intentum: quoniam ex utraque determinatione infertur negatio utriusque libertatis inventae in electione. Appetitus siquidem electivus et est liber ad eligendum et non eligendum; et ad hoc vel illud eligendum. Ex hoc autem quod appetitus sensitivus determinatus est secundum seipsum ad speciale bonum, habetur negatio primae libertatis: quoniam non eligere non continetur sub illo speciali bono quod est eius adaequatum obiectum, ac per hoc non potest appeti tali appetitu. Ex eo vero quod appetitus sensitivus secundum suum actum exercitum necessitatur naturaliter ad hoc determinatum particulare oblatum, nunc, hic, sic, etc., habetur negatio secundae libertatis: quod enim ad hoc determinatum est, non potest in aliud declinare. Et per haec patet responsio ad obiecta; et quam efficax sit litterae ratio.

III. In responsione ad secundum et tertium eiusdem secundi articuli, adverte quod, cum ars non possit dare naturae substantiam actus, sed modum; et electio non significet modum actus, sed ipsum actum substantialiter; nulla arte fieri potest ut aliquod brutum eligat. Sed quod apparet discretionis et electionis in operibus simiarum, canum, et similium, mire disciplinatorum, fit illo eodem modo quo a naturali instinctu aguntur. Sicut enim naturalem instinctum sic ordinatum sortita sunt animalia quaedam, ut in littera dicitur; ita habitus acquisitus in illis ex frequentia actuum, inclinat illos per modum instinctus. Et hoc ipsum quod inclinabilia sunt animalia secundum huiusmodi mores, ex natura habent inchoative, completive vero ab assuefactione.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ELECTIO SIT SOLUM EORUM QUAE SUNT AD FINEM, VEL ETIAM QUANDOQUE IPSIUS FINIS

I *Sent.*, dist. xli, art. 1; II, dist. xxv, art. 3, ad 2; *De Verit.*, qu. xxiv, art. 1, ad 20; III *Ethic.*, lect. v.



Ad tertium sic proceditur. Videtur quod electio non sit tantum eorum quae sunt ad finem. Dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.* *, quod *electionem rectam facit virtus: quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae.* Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

* Cap. xii, n. 8. – S. Th. lect. x.

2. Praeterea, electio importat praeacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae

sunt ad finem unum potest praeaccipi alteri, ita etiam et diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et eorum quae sunt ad finem.

* Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. v.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.*

* Art. I, ad 2.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II *Physic.* * Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione.

* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XV.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis: unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae: unde apud eum qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum; nam Apostolus dicit, II *ad Cor.* XII *: *Cum enim* [α] *infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

* Vers. 10.

Ad primum ergo dicendum quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra * habitum est, ultimus finis est unus tantum *. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem [β] finem.

* Qu. I, art. 5.
* D. 624.

α) *enim.* – *autem* codices et *a.* – Pro *potens sum, fortior sum* sF, *fortior sum et potens* ceteri et *a.*

β) *ulteriorem.* – *ultimum* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ELECTIO SIT TANTUM EORUM QUAE PER NOS AGUNTUR

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Sed ea quae sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in II *Physic.* * Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

* Cap. III, n. 3. - S. Th. lect. v.

2. Praeterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet; prout scilicet una opinio alteri praeeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Praeterea, eliguntur homines ad aliqua officia, vel saecularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

* Cap. II, n. 8. - S. Th. lect. v.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *nullus eligit nisi ea quae existimat fieri per ipsum.*

Respondeo dicendum quod, sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat: vel inquantum homo facit rem illam quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem. Quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio; vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi. Actio vero exterior est quae contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem. Alioquin, si nulla esset eius actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res praeeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

Commentaria Cardinalis Caietani

Tertio articulo omisso, in responsione ad tertium quarti articuli, adverte aliquos minus perspicaces, nec discernentes terminos moralium et legum, hinc dicere quod in electionibus praedictorum singuli non eligunt, sed nominant eligendum: cum hoc nec somniaverit hic littera, sed dicit quod electio, quae est actus interior voluntatis, in huiusmodi electionibus est electio nominationis talis personae etc., quia electio est eorum quae sunt in potestate eligentis. Et idem est, quoad hoc, iudicium de singulis eligentibus, et de toto collegio, seu persona formante decretum electionis nomine collegii. Licet enim dicat, *Eligo talem,* subintelligitur, *Eligo ius dare,* vel *nominare,* vel aliquid simile, quod scilicet est in potestate eligentis.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ELECTIO SIT SOLUM POSSIBILIUM

III *Ethic.*, lect. v.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est *. Sed *voluntas est impossibilium* α, ut dicitur in III *Ethic.* * Ergo et electio.

* Art. 1.
* Cap. II, n. 7. - S. Th. lect. v.

2. PRAETEREA, electio est eorum quae per nos aguntur, sicut dictum est *. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quae eligimus, perficere non possumus: et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

* Art. praeced.

3. PRAETEREA, nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit * quod, si praelatus aliquid impossibile praeceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

* *Regula ad Monach.*, cap. LXVIII.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *electio non est impossibilium.*

* Loc cit.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibilium.

* Art. praeced.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc β quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cuius signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem: nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali: sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili: quae secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum. Et ideo nullo modo est nisi possibilium.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

AD TERTIUM DICENDUM quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio definire; sed in unoquoque, iudicio superioris stare *.

* D. 394.

α) *impossibilium. – possibilium et impossibilium Pa.*

β) *est ex hoc – est ut ex hoc possimus consequi finem, vel ex hoc Pa.*

Commentaria Cardinalis Caietani

IN responsione ad primum quinti articuli, adverte quod distinctio ibi facta de voluntate completa et incompleta, non sic est accipienda, quasi voluntas incompleta sit velle non deliberatum, aut non capax meriti et demeriti. Quoniam sensus iste est falsus. Potest enim quis deliberate velle expellere Deum de regno suo, si posset, et similia; ubi constat inveniri peccatum mortale. Sed completio et incompletio voluntatis attenditur secundum modum motus voluntatis, ut in littera dicitur. Ex eo enim quod voluntatis motus est ad rem media operatione exteriori assequendam, disponendam, etc.; perfectus non est, perfectione apta nata inveniri in genere motus voluntatis, nisi terminetur ad bonum agibile; quamvis perfectus sit quoad consensum, deliberationem, et huiusmodi.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM HOMO EX NECESSITATE ELIGAT, VEL LIBERE

Part. I, qu. LXXXIII, art. 1; II *Sent.*, dist. XXV, art 2; *De Verit.*, qu. XXII, art. 6; qu. XXIV, art. 1; *De Malo*, qu. VI; *I Periherm.*, lect. XIV.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia [α] ad ea quae ex principiis consequuntur, ut patet in VII *Ethic.* *. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

* Cap. VIII, n. 4. - S. Th. lect. VIII.

2. PRAETEREA, sicut dictum est *, electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus, propter necessitatem praemissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

* Art. 1, ad 2.

3. PRAETEREA, si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud: sicut famelicus, si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur in II *de Caelo* *. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo [β] vel plura, inter quae unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

* Cap. XIII, n. 19, 22. - S. Th. lect. XXV.

SED CONTRA EST quod electio est actus potentiae rationalis; quae se habet ad opposita, secundum Philosophum *.

* *Metaphys.*, lib. VIII, cap. II, n. 2. - S. Th. lib. IX, lect. II.

RESPONDEO DICENDUM quod homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo [γ], quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere: potest etiam velle [δ] hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam * dictum est; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

* Art. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est ut sine eo finis haberi non possit; aut, si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt: in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut, *Si currit, movetur.*

AD TERTIUM DICENDUM quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

α) *principia.* – *principium* codices.
β) *duo.* – *vel tria* addunt Pa. – Pro *maius appareat, magis appareat* codices, *magis appetat* ed. *a.*
γ) *Et hoc ideo.* – *et* ABDGIKLpCH, *quia potest non eligere et* E, om. F. – *Quod autem ... vel eligere* om. ABDEFGIKLpCH; pro *huius, et huius* F.
δ) *potest etiam velle.* – Om. E. – *et agere hoc aut illud* omittunt PE*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA corpus sexti articuli eiusdem decimaetertiae quaestionis, adverte quod Auctor utramque libertatem, scilicet quoad exercitium actus, et quoad specificationem, tribuit electioni, ut patet in littera; intendens ex hoc differentiam manifestare inter actum simplicem voluntatis, et electionis. Simplex namque actus voluntatis, scilicet volitio seu voluntas, de quo supra * tractatum est, non est universaliter liber quoad specificationem actus: quoniam ad aliquod obiectum necessario terminatur, ita quod non potest ad oppositum terminari, ut patet ex supradictis *. Electio autem et quoad exercitium actus, et quoad specificationem, semper est libera, ut hic dicitur.

* Qu. VIII sqq.

* Qu. X, art. 2.

II. In responsione ad primum eiusdem articuli sexti, habes quod non quicumque vult praemissas seu antecedens, vult conclusionem seu consequens in seipso: vel quia non semper consequens est necessarium ad veritatem seu voluntatem antecedentis; vel quia, dato quod sic sit secundum rem, non tamen hoc actualiter apparet et iudicatur (differt enim nihil esse vel apparere, quoad appetitum). In sua autem causa, quicumque vult antecedens, vult consequens simpliciter vel ut in pluribus.

III. In responsione ad tertium, adverte diligenter quod responsio formaliter satisfacit primae radici argumenti, scilicet de aequalibus; et insinuat satisfactionem omnibus tactis

in argumento. Intendit enim quod, duobus aequalibus propositis secundum aliquam conditionem, voluntas non arctetur ad neutralitatem, sed potest ad considerandam aliquam eminentiam in altero movere, et, inventa vel apposita, eligere alterum. Et eadem ratione, proposito voluntati aliquo eligibili eminentiori aliis, non necessitatur voluntas ad eligendum illud: quia potest movere ad considerandum in altero aliquid aliud quo praestet, et sic illud eligere. Et haec intellige, supposito quod voluntas velit eligere: simpliciter namque et absolute voluntas a toto genere eligibilium libera est, ad nullumque necessario inclinatur. Sed sicut Auctor primis duobus argumentis libertatem eligendi quoad exercitium actus, impugnavit; ita hoc tertio argumento libertatem quoad specificationem actus, impugnavit. Et propterea ex parte obiecti eligibilis solutionem formaliter dedit, ut sui moris est.



QUAESTIO DECIMAQUARTA

DE CONSILIO, QUOD ELECTIONEM PRAECEDIT

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XIII, Introd.

DEINDE considerandum est de consilio *. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum consilium sit inquisitio.

Secundo: utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem.

Tertio: utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur.

Quarto: utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur.

Quinto: utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Sexto: utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus * quod *consilium est appetitus.* Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

* Qu. XIV, art. 7.
* Vers. II.

2. PRAETEREA, inquirere intellectus discurrentis est; et sic Deo non convenit, cuius cognitio non est discursiva, ut in Primo * habitum est. Sed consilium Deo attribuitur: dicitur enim *ad Ephes.* I *, quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Ergo consilium non est inquisitio.

α
* Vers. 25.

3. PRAETEREA, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quae sunt certa bona [α]; secundum illud Apostoli, I *ad Cor.* VII *: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo consilium non est inquisitio.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXXIV, al. lib. V, cap. V.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * dicit: *Omne quidem consilium quaestio est; non autem omnis quaestio consilium.*

* Qu. XIII, art. I, ad 2; art. 3.
* Cap. II, n. 16, 17; S. Th. lect. VI. - Cf. lib. VI, cap. II, num. 2; S. Th. lect. II.

RESPONDEO DICENDUM quod electio, sicut dictum est *, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis: et haec inquisitio consilium vocatur. Propter quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod electio est *appetitus praeconsiliati.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae: et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, quae est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo: et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere; et etiam [β] sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consiliandum de his quae sunt ad finem. Et ideo sicut [γ] Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *electio est intellectus appetitivus,* ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit * quod *consilium est appetitus inquisitivus,* ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

β
γ
* Cap. II, n. 5. - S. Th. lect. II.
* Loc. cit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii. Sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit * quod *Deus non consiliatur: ignorantis enim est consiliari.*

* Ibid.

AD TERTIUM DICENDUM quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum sententiam [δ] plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

δ

α) *certa bona.* – *circa bona* KpFH, *circa certa bona* sH, *circa bona certa* Pa.

β) *et etiam.* – *et est* Pa.

γ) *sicut.* – Om. Pa.

δ) *sententiam.* – *sensus* F, *sensum* ceteri. – Pro *vel carnalium, et carnalium* H.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestione decimaquarta nihil occurrit scribendum usque ad quintum articulum, nisi reddere attentos lectores, ut in primo articulo meminerint quod consilium significat inquisitionem completam, idest usque ad iudicium inclusive. Non enim ipsa inquisitio absque iudicio consilium est, nisi inchoative: ut manifeste patet ex responsione ad secundum et tertium, et ex usu loquendi.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONSILIUM SIT DE FINE, VEL SOLUM DE HIS QUAE SUNT AD FINEM

III *Sent.*, dist. xxxv, qu. II, art. 4, quª 1; III *Ethic.*, lect. VIII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consilium non solum sit de his quae sunt ad finem, sed etiam de fine. Quaecumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quae sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Praeterea, materia consilii sunt operationes humanae. Sed quaedam operationes humanae sunt fines, ut dicitur in I *Ethic.* * Ergo consilium potest esse de fine.

* Cap. 1, n. 2. - S. Th. lect. 1.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus * dicit, quod *non de fine, sed de his quae sunt ad finem, est consilium.*

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. xxxiv, al. lib. V, cap. v.

Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii: eo quod rationes eorum quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem. — Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem: sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione. Et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum quod id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quandiu habetur ut dubium, non habetur ut finis. Et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum huiusmodi, non est consilium.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONSILIUM SIT SOLUM DE HIS QUAE A NOBIS AGUNTUR

III *Ethic.*, lect. VII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quae aguntur a nobis. Consilium enim collationem quandam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quae non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quae aguntur a nobis.

α 2. Praeterea, homines interdum consilium [α] quaerunt de his quae sunt lege statuta: unde et iurisconsulti dicuntur. Et tamen eorum qui quaerunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis aguntur.

3. Praeterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus; qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

4. Praeterea, si consilium esset solum de his quae a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quae sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus * dicit: *Consiliamur de his quae sunt* [β] *in nobis, et per nos fieri possunt.*

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. xxxiv, al. lib. V, cap. v. β

Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Quod et ipsum nomen designat: dicitur enim consilium quasi *considium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari [γ], sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit: in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum: sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contin- γ

α) *consilium.* — *consilia* Pa.
β) *sunt.* — *fiunt* Pa.
γ) *considerari.* — *considerare* ABDEFGHIKL*a*.

gentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum quod consilium importat collationem non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione iam * dicta.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quaerentis consilium, tamen est directivum eius ad operandum: quia ista est una ratio aliquid operandi, mandatum legis.

Ad tertium dicendum quod consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

Ad quartum dicendum quod de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum: vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quae sunt agenda per servum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONSILIUM SIT DE OMNIBUS QUAE A NOBIS AGUNTUR

III *Sent.*, dist. xxxv, qu. ii, art. 4, qu[a] 1; III *Ethic.*, lect. vii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus quae sunt per nos agenda. Electio enim est *appetitus praeconsiliati*, ut dictum est*. Sed electio est de omnibus quae per nos aguntur. Ergo et consilium.

* Art. 1.

2. Praeterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quae non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quae aguntur a nobis, est consilium.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillime* [α] *et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat.* Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quae fiunt a nobis, est consilium.

* Cap. iii, n. 11. - S. Th. lect. viii.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus * dicit, quod *de his quae secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium.*

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. xxxiv, al. lib. V, cap. v.

Respondeo dicendum quod consilium est inquisitio quaedam, ut dictum est *. De illis autem inquirere solemus, quae in dubium veniunt: unde et ratio inquisitiva, quae dicitur *argumentum*, est *rei dubiae faciens fidem* *. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines: sicut contingit in artibus quae habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat: et ista sunt minima, quae parum adiuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit *: scilicet de rebus parvis; et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operibus [β] artium, *praeter quasdam coniecturales*, ut Gregorius Nyssenus * dicit, *ut puta medicinalis, negotiativa, et huiusmodi.*

* Art. 1.

* Cf. Ciceron., *Topic. ad Trebat.*, in princip.

* *Ethic.*, lib. III, cap. iii, n. 10. - S. Th. lect. vii.

* Nemesius, loc. cit. - Cf. Arist. loc. nunc cit.

Ad primum ergo dicendum quod electio praesupponit consilium ratione iudicii vel sententiae. Unde quando iudicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat. Et ideo non oportet in omnibus quae ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura: et ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

α) *facillime.* – *facillimum* ABCDEGIK*a*, *facilius* L.

β) *operibus.* – *operationibus* Pa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM CONSILIUM PROCEDAT ORDINE RESOLUTORIO

III *Ethic.*, lect. viii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quae a nobis aguntur. Sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium [α] non semper procedit modo resolutorio.

α) *consilium.* – *compositi consilium* Pa.

2. PRAETEREA, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur praeterita sint priora praesentibus, et praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus et praeteritis in futura. Quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. PRAETEREA, consilium non est nisi de his quae sunt nobis possibilia, ut dicitur in III *Ethic.* * Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere β, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

* Cap. III, n. 13, 15. – S. Th. lect. VIII.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *ille qui consiliatur, videtur quaerere et resolvere.*

* Ibid., Did. n. 11.

RESPONDEO DICENDUM quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod consilium est quidem γ de operationibus. Sed ratio operationum accipitur ex fine: et ideo ordo ratiocinandi de operationibus, est contrarius ordini operandi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem: non autem semper ab eo quod est prius tempore.

AD TERTIUM DICENDUM quod de eo quod est agendum propter finem, non quaereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini. Et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

β) *possumus ... facere.* – *non possumus facere* AEHL, *possumus facere vel non possumus* CDKsB, *possumus vel non possumus facere* F, *non possumus facere vel non possumus* GpB, *non possumus facere vel possumus facere* I.
γ) *quidem.* – Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quinto autem articulo dubium est, quia littera contradicere sibi ipsi videtur. Ait enim et quod processus a causis ad effectus est compositivus; et quod processus consilii est a fine ad id quod est ad finem; et tamen concludit quod processus consilii non est compositivus, sed resolutivus, ac si finis non esset causa, et id quod est ad finem non esset effectus, sed e converso.

Ad hoc dicitur quod, cum inter finem acquisibilem et id quod est ad finem, sit duplex simplex habitudo, et una modificetur in altera; potest tripliciter procedi ratiocinando a fine ad ea quae sunt ad finem. Primo, secundum simplicem habitudinem causae finalis ad suum effectum, ut sic. Et hic est processus a fine ut sic, ad id quod est ad finem ut sic. Et hic est compositivus, et suus oppositus est resolutivus; sicut universaliter verificatur de processu a causa ad effectum, et e converso. – Secundo, secundum simplicem habitudinem effectus efficiendi ad causam a qua effici debet. Et hic est processus ab effectu ad causam: et est resolutivus, et suus oppositus est compositivus, quia a causa ad effectum. Neuter autem horum est processus consilii. Non primus, quia consilium est de efficiendis a nobis, ut patet in art. 3 et 4: in processu autem primo nihil dicitur de agendo, sed tantum de fine et ad finem ut sic. – Nec secundus, quia consilium est de his quae sunt ad finem, ut patet in art. 2. Et adeo hoc in responsione ad tertium huius quinti articuli, ponderavit Auctor, ut agenda a nobis non cadere sub consilio voluit an sint possibilia, nisi ut congrua et praecongrua fini. In secundo autem processu nihil dicitur de fine et ad finem ut sic: sed tantum de agenda re et causa illius.

Tertio igitur potest procedi secundum quod tam finis quam id quod est ad finem, invenitur in agendis: ita quod non procedatur nec a fine puro, nec ab agendo puro; sed a fine assequendo ad id quod est agendum ad finem, et sic deinceps retrocedendo. Et hic processus est processus consilii, quod est de agendis ut ad finem, et de his quae sunt ad finem ut agenda, resolutorie. Et licet processus iste mixtus videatur, et non nisi secundum partes iudicandus compositivus et resolutivus; dicitur tamen simpliciter resolutivus, quoniam de fine et eo quod est ad finem, ratiocinatur tantum in materia agenda, et propter agendum, resolutorie, idest a posterioribus secundum esse. Ita quod, sicut musica, licet consideret numerum ut in sonis, et e converso sonos ut proportionales secundum numerum, et propter hoc media ponitur scientia; quia tamen de numero non nisi in materia soni, et propter sonum, tractat, simpliciter dici potest scientia physica, et sub ea comprehenditur, eo quod non abstrahit a materia sensibili: ita in proposito consilium, quia, ut dictum est, finem et ad finem in materia agenda tantum, et propter agendum, et quomodo agendum, a posterioribus secundum esse in priora considerat, resolvere simpliciter dicitur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM CONSILIUM PROCEDAT IN INFINITUM

III *Ethic.*, lect. VIII.



AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim est inquisitio de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. PRAETEREA, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quaelibet humana actio potest impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo

in infinitum remanet quaerere de impedimentis tollendis.

3. Praeterea, inquisitio scientiae demonstrativae non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quae omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quae sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra, *nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat*, ut dicitur in I *de Caelo* *. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet. Quod patet esse falsum.

* Cap. vii, n. 3. - S. Th. lect. xiii.

Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte: scilicet ex parte principii, et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium: et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. * Aliud quasi ex alio genere assumptum: sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator. – Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. – Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

* Art. 2.

Ad primum ergo dicendum quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia tantum [α].

Ad secundum dicendum quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum. Et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium: sed eum sedere, dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest.

α) *tantum*. – Om. Pa.



QUAESTIO DECIMAQUINTA

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE AD EA QUAE SUNT AD FINEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XIII, Introd.

DEINDE considerandum est de consensu *.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis.
Secundo: utrum conveniat brutis animalibus.
Tertio: utrum sit de fine, vel de his quae sunt ad finem.
Quarto: utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CONSENSUS SIT ACTUS APPETITIVAE, VEL APPREHENSIVAE VIRTUTIS

Infra, qu. LXXIV, art. 7, ad 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam. Augustinus enim, XII *de Trin.* *, consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

* Cap. XII.

2. PRAETEREA, consentire est *simul sentire*. Sed sentire est apprehensivae potentiae. Ergo et consentire.

3. PRAETEREA, sicut assentire [α] dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit, in II libro *, quod *si aliquis iudicet, et non diligat, non est sententia,* idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII.

RESPONDEO DICENDUM quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium: vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem [β] ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod [γ] ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et *Sap.* I * dicitur: *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis *.

* Vers. I.

* D. 385.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut dicitur in III *de Anima* *, *voluntas in ratione est* [δ]. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur [ε] voluntas.

* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.

AD SECUNDUM DICENDUM, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae, pertinet ad appetitivam, ut dictum est *.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod assentire est quasi *ad aliud sentire:* et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est *simul sentire:* et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire: intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in Primo * dictum est, magis proprie dicitur assentire: quamvis unum pro alio poni soleat. - Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

* Qu. XVI, art. 1; qu. XXVII, art. 4; qu. LIX, art. 2.

α) *assentire.* – *sentire* H[1], *consentire* ceteri. Pro *et consentire, et assentire* codices.
β) *similitudinem.* – *similitudinem, hinc est quod* PKa.
γ) *quod.* – *quam* Pa.
δ) *est.* – *consistit* Pa.
ε) *includitur.* – *concluditur* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONSENSUS CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS

Infra, qu. XVI, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Praeterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus praecedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio. Quod patet esse falsum.

3. Praeterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII. Sed contra est quod Damascenus dicit*, quod *post iudicium, homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia,* idest consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cuius ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus* (* D. 385.): sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est eius qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturae. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire: sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua [α] appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus ad aliquid passive tantum. Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum quod, remoto priori, removetur posterius quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto: sicut si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi. Non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

α) *sua.* – *suum* codices.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONSENSUS SIT DE FINE, VEL DE HIS QUAE SUNT AD FINEM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus sit de fine. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed his quae sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Praeterea, actio intemperati est finis eius, sicut et actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, est electio, ut supra* (* Qu. XIII, art. 1.) dictum est. Si igitur consensus esset solum de his quae sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur. Quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit* (* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII.) quod *post dispositionem* [α], quam vocaverat sententiam, *fit electio.* Non ergo consensus est solum de his quae sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sententia,* sive consensus [β], est *quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est.* Sed consilium non est nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis [γ] * (* D. 385.). In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum [δ] eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter: unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quae sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id

α) *dispositionem.* – *disputationem* Pa.
β) *sententia, sive consensus.* – *sensus sive sententia* Pa.
γ) *applicantis.* – *existens* addunt BCDHIKpAEF.
δ) *appetitum.* – *appetitus* codices.

quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus [ε] in finem, non applicatur consilio: sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus; ita consentimus his quae sunt ad finem propter finem, cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

Ad tertium dicendum quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur: et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur: sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent.

ε) *appetitivus.* – *appetitus* ABCFGIKL.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONSENSUS IN ACTUM PERTINEAT SOLUM AD SUPERIOREM ANIMAE PARTEM

Infra, qu. LXXIV, art. 7; II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 1; *De Verit.*, qu. XV, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. *Delectatio* enim *consequitur operationem, et perficit eam, sicut decor iuventutem*, sicut dicitur in X *Ethic.* * Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII *de Trin.* * Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

* Cap. IV, n. 8. – S. Th. lect. VI.

* Cap. XII.

2. Praeterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Praeterea, superior ratio *intendit aeternis inspiciendis ac consulendis*, ut Augustinus dicit in XII *de Trin.* * Sed multoties homo consentit in actum non propter rationes aeternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animae passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

* Cap. VII.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII *de Trin.* *: *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat et serviat.*

* Cap. XII.

Respondeo dicendum quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare: quandiu enim iudicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quae habet de omnibus iudicare: quia de sensibilibus per rationem iudicamus; de his vero quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quandiu incertum est [α] an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem: secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra * dictum est.

* Art. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus: sed consensus in delectationem cogitationis, pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quaedam, habet iudicium superior ratio: et similiter de delectatione consequente. Sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur: unde ars quae est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

Ad secundum dicendum quod, quia actiones dicuntur voluntariae ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cuiuslibet potentiae, sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium; quae est in ratione, sicut dictum est *.

* Ibid.

Ad tertium dicendum quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes aeternas semper moveat ad agendum; sed etiam quia secundum rationes aeternas non dissentit.

α) *incertum est.* – *certum non sit* E, *incertum sit* KsBFH, omittit pC, *certum sit* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Art. 4, Comment. n. II sqq.

Circa decimaequintae quaestionis primos tres articulos quid esset dicendum, in sequenti quaestione * consulto dicetur.

Circa quartum vero articulum plura occurrunt dubia. Primum est, quia Auctor contradicit sibi in corpore et in responsione ad primum. Repugnant enim haec duo, scilicet: *Quandiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae;* et, *Consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem.* Et patet repugnantia. Quia consensus in delectationem cogitationis est quandoque peccatum mortale, et consequenter finalis sententia, et contra rationes divinas quodammodo. Ergo stat quod sit rationis inferioris, et contra rationes divinas; quod sit mortale peccatum, et non finalis sententia. Et si est finalis sententia, et contra rationes divinas, quomodo ad rationem inferiorem spectat? – Et augetur dubitatio, quia Augustinus, XII *de Trin.*, cap. XII, unde quaestio haec manat, expresse dicit quod talis consensus spectat ad rationem inferiorem solam: *Sic,* inquit, *habendum puto, quasi sola mulier comederit.*

Secundum est de distinctione quae fit in responsione ad primum, de cogitatione ut est actio quaedam, et ut est ad aliam actionem ordinata. Quia non videtur ad propositum, sed potius ad oppositum. Non ad propositum quidem, quia cogitatio delectans, in quam consentire dicitur ratio inferior, non ordinatur ad actionem: est enim cogitatio delectationis morosae absque voluntate operis, ut patet per Augustinum ibidem. – Ad oppositum vero, quia cogitatio, ut est actio quaedam delectans, est ipsa cogitatio morosae delectationis. Et si ipsa, secundum litteram praesentem, spectat ad rationem superiorem; ergo oppositum habetur eius quod intenditur ab Augustino et ipso, scilicet quod consensus in delectationem morosam spectat ad rationem inferiorem.

II. Ad evidentiam horum, scito primo quod cogitatio quandoque secundum se habet rationem ordinati in aliquam aliam operationem: quandoque vero secundum se habet rationem ipsius ultimi operis. Dico autem *secundum se,* ad excludendum ordinem ex parte intentionis cogitantis. Tunc cogitatio habet rationem ultimi operis, quando ipsa ut cogitatio est, sumitur, prout scilicet est inquisitio vel cognitio veri, et huiusmodi. Tunc autem habet cogitatio rationem ordinati in aliud opus, quando ipsa ratione operis cogitati sumitur: quia enim ratione cogitati operis sumitur, propter ipsum opus secundum se est. Et quamvis ab hoc cogitante non exerceatur propter opus perpetrandum, exercetur tamen propter opus perpetrabile. Tanta autem est differentia inter cogitationem hoc vel illo modo sumptam, ut cogitatio propter opus cogitatum, sit in coordinatione eorum quae sunt propter aliud, et propterea, ut in littera dicitur, spectat ad inferiorem rationem: cogitatio vero secundum seipsam sit in coordinatione operum, et propterea spectet ad superiorem rationem, sicut cetera ultima opera.

Scito secundo, quod ratio inferior consideratur dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, ut participat superiorem rationem, cui et suppositaliter et identice coniuncta est. Et quod, licet ratio inferior secundum se non habeat finalem sententiam, ut participat tamen superiorem, iudicat finaliter et mortaliter.

III. Unde ad primum dubium * dicitur quod consensus in delectationem cogitati operis mortalis, puta fornicationis vel vindictae, habet in se duo. Primum est quod caret consummatione quam apta nata est habere talis delectatio secundum suum genus. Cum enim delectatio cogitati operis sit eiusdem rationis cum delectatione perpetrati operis, et differant tantum sicut imperfectum et perfectum, et secundum se sit propter illam; si habet consensum in cogitationem et operationem, habet consummatum consensum. Si autem in cogitationem tantum, habet imperfectum consensum; eo modo quo talpa est imperfecta in genere animalis. Et secundum hoc dicitur deficere a finali sententia, quam scilicet secundum se apta nata est habere; et ad rationem inferiorem spectare, utpote secundum se via ad aliud; et quod ad solam mulierem, idest inferiorem rationem, spectat, quia scilicet deest consensus ille ordinans ad opus, qui spectat ad virum, utpote ultimus in genere agibilium. – Secundum est quod fit absque contradictione superioris rationis. Et ex hoc habet rationem finalis sententiae, et peccati mortalis, etc., ut patet in Qu. *de Veritate,* qu. XV, art. 4, ad 6 et 11. Ita quod consensus iste in delectationem huiusmodi, et est rationis inferioris secundum se, quia est in id quod secundum se est propter aliud opus; et deficit a superiori ratione, quia non est in opus; et est rationis inferioris ut participat superiorem, quia fit contra regulas aeternas, illa non contradicente; et, ut in responsione ad ultimum in littera dicitur, est rationis superioris, *quia secundum rationes aeternas non dissentit.* Et hoc intendit etiam Augustinus, circa finem illius capituli, ubi propter coniunctionem utriusque rationis in uno homine, totum hominem ex huiusmodi consensu damnandum concludit. Et est finalis sententia circa cogitati operis solam delectationem; et non est finalis sententia de agendis, quia restat ulterior sententia, quam apta nata est habere huiusmodi delectans cogitatio, scilicet de ordine ad exercendum opus. Propter quas duas finales sententias, in littera primo nominatur, in allegatis obiiciendo verbis, finalis sententia absolute: deinde descenditur ad finalem sententiam de agendis, et dicitur quod est consensus in opus. Et sic patet quod dicta litterae consonant.

* Cf. num. I.

Ad secundum vero dubium dicendum est quod procedit ex malo intellectu litterae. Per cogitare enim ut est actio quaedam, intendit Auctor cogitationem secundum se: per illud vero ut in aliud ordinatur, intendit cogitationem propter cogitatum opus, ut exposuimus. Et vult quod consensus in cogitationem secundum se, spectet ad rationem superiorem, quia est opus ultimum, ut patet de contemplatione: consensus vero in cogitationem propter opus cogitatum, spectet ad inferiorem, quia est secundum se via ad aliud. Ita quod non ponit Auctor in littera tres, sed duos tantum ordines, scilicet operum et cogitationum. Et declarat quod cogitationes secundum se clauduntur sub ordine operum: ita quod contra opera non distinguuntur nisi cogitationes ratione operis cogitati, ut viae a terminis. Et de his vide in Qu. *de Veritate,* quaestione et articulo praedictis.

QUAESTIO DECIMASEXTA

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE AD EA QUAE SUNT AD FINEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XIII, Introd.

Deinde considerandum est de usu *.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum uti sit actus voluntatis.
Secundo: utrum conveniat brutis animalibus.
Tertio: utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis.
Quarto: de ordine usus ad electionem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM UTI SIT ACTUS VOLUNTATIS

I *Sent.*, dist. I, qu. I, art. 2.

* Cap. IV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus, in I *de Doctr. Christ.* *, quod *uti est id quod in usum venerit, ad aliud obtinendum referre.* Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis. Non ergo voluntatis.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII.

2. Praeterea, Damascenus dicit * quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus: deinde utitur, et dicitur usus.* Sed operatio pertinet ad potentiam executivam. Actus autem voluntatis non sequitur actum executivae potentiae, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

* Qu. XXX.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Omnia quae facta sunt, in usum hominis facta sunt: quia omnibus utitur iudicando ratio, quae hominibus data est* α. Sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam; quae omnino separata videtur a voluntate, quae est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

* Cap. XI.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in X *de Trin.* *: *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et etiam β res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae γ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra * quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi δ moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti: sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis *.

* Qu. IX, art. I.

* D. 1210.

Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert: sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem. Et secundum hoc dicitur quod uti est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi vel iudicandi, a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae.

α) *iudicando... est* – *ratio iudicando ea quae hominibus data sunt* Pa; pro *hominibus*, *omnibus* EKL.
β) *et etiam.* – Om. L, *et* Pa.
γ) *aut organa, quae.* – *autem organa* ABDGHIL, *aut organa* CEF, *aut animae* K.
δ) *primi.* – *primo* BCDEIpF.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM UTI CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti: quia, ut Augustinus dicit in X *de Trin.* *, *utimur eis quae ad aliud referimus, quo fruendum est.* Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra * dictum est. Ergo multo magis convenit eis uti.

* Cap. X.
* Qu. XI, art. 2.

2. PRAETEREA, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum; sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps.*

* Qu. XXX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem: sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est *. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud: quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.

* Art. praeced.
* Qu. XV, art. 1, 2, 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile: sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam uti: quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus: quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus α.

AD SECUNDUM DICENDUM quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae: non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

α) *sensus.* – *esse sensus* codices et *a.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM USUS POSSIT ESSE ETIAM ULTIMI FINIS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus, in X *de Trin.* *: *Omnis qui fruitur, utitur.* Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

* Cap. XI.

2. PRAETEREA, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis,* ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. PRAETEREA, Hilarius dicit, in II *de Trin.* *, quod *aeternitas est in Patre, species in Imagine,* idest in Filio, *usus in Munere,* idest in Spiritu Sancto. Sed Spiritus Sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo ultimo fine contingit uti α.

* In princip.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Deo nullus recte utitur, sed fruitur* β. Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

* Qu. XXX.

RESPONDEO DICENDUM quod uti, sicut dictum est *, importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. Et ideo uti semper est eius quod est ad finem. Propter quod et ea quae sunt ad finem accommoda, *utilia* dicuntur; et ipsa utilitas interdum usus nominatur.

* Art. 1.

Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo, simpliciter; et alio modo, quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra * dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae. Sed quoad hunc, adeptio pecuniae est finis ultimus *: non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia γ in ea ultimum finem constituit: sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

* Qu. I, art. 8; qu. II, art. 7.
* D. 621.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam finis δ fruitionem, quam aliquis quaerit de fine.

AD SECUNDUM DICENDUM quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem,

α) *Ergo . . . uti.* – *Ergo etc.* B, *Ergo ultimo fine est utendum ergo etc.* K, *Ergo* sH, omittunt PACDGILpH et *a.*
β) *sed fruitur.* – Om. P.
γ) *quia.* – *qui* ABDEFGHIL.
δ) *finis.* – Om. PF*a.*

sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine: eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est *. Unde Augustinus, in VI *de Trin.* *, dicit quod *illa dilectio, delectatio* [ε], *felicitas vel beatitudo usus ab eo appellatur.* * In corpore. * Cap. x. ε

ε) *dilectio, delectatio.* – *dilectio et* F, *delectatio* PEKa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM USUS PRAECEDAT ELECTIONEM

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus praecedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, praecedit executionem. Ergo praecedit etiam electionem.

2. Praeterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui praeeligitur: usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Praeterea, voluntas utitur aliis potentiis inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est *. Ergo etiam utitur seipsa, applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus praecedit electionem, ut dictum est *. Ergo et usus. * Qu. ix, art. 3. * Qu. xv, art. 3, ad. 3.

Sed contra est quod Damascenus dicit *, quod *voluntas* [α] *post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur.* Ergo usus sequitur electionem. * De Fide Orth., lib. II, cap. xxii. α

Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum [β] est quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. – Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum. β

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio: ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem: si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem.

Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis praecedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad praedictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto: sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius. Immo quanto causa est prior, tanto habet relationem [γ] ad plures effectus. γ

Ad tertium dicendum quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus: ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

α) *voluntas.* – Om. ABDEFGHIKLpC et *a.*
β) *volitum.* – Om. P*a.*
γ) *relationem.* – *relationes* P*a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa quaestionis decimaesextae quartum articulum, omissis primis tribus, adverte, et memoriae commendato distinctionem duplicis habitudinis voluntatis ad volitum, tam finem quam id quod est ad finem. Est enim duplex haec habitudo diversarum rationum: et tripliciter, ut in littera dicitur, differunt. Primo, quia prima est secundum quod volitum est in voluntate: secunda vero, secundum quod voluntas ad ipsum volitum in se realiter tendit. – Secundo, quia prima comparatur ad secundam ut imperfectum ad perfectum: et propterea ex prima itur ad secundam. – Tertio, quia in prima perfectio attenditur secundum quod perfectio cadit supra velle: tunc enim voluntas est perfecta in prima habitudine respectu finis, quando complete vult finem; et respectu eius quod est ad finem, quando complete vult illud. In secunda vero perfectio attenditur secundum quod perfectio determinat habere: tunc enim voluntas est perfecta in secunda habitudine respectu eius quod est ad finem, quando habet illud realiter; et respectu finis, quando realiter obtinet illum. Unde aliud est voluntatem perfecte intendere, eligere, velle, consentire, etc.: et aliud est ipsam perfecte habere volitum, intentum, electum, etc. Et quia haec sunt diversarum rationum, ideo, quantumcumque crescat primae voluntatis perfectio, semper remanet in sua imperfectione respectu secundae, et nunquam pervenit ad secundam.

II. Circa eiusdem quaestionis decimaesextae eundem quartum articulum, notandum occurrit quod ex littera hac, et superioribus, tres ordines actuum voluntatis colliguntur. Primus est secundum lineam rectam, et respectu eiusdem obiecti; secundus, secundum reflexionem super hunc vel illum; tertius, secundum ipsos reflexos inter se.

Iuxta primum ordinem, duodecim motus sic ordinantur. Primo, *apprehenditur finis:* verbi gratia, divina gloria. – Secundo, est *voluntas* illius. – Tertio, *imperfecta eius fruitio.* – Quarto, *intentio* eiusdem. Et hic finitur prima voluntatis habitudo ad finem: cum enim praedicta insunt perfecte, habet in seipsa finem, idest perfecte vult finem. – Et hinc inchoat prima quoque voluntatis habitudo ad id quod est ad finem: intentio enim ad id descensum praebet. Quinto igitur, est consilium de his quae sunt ad finem. Sed quia consilium voluntarium est, et a voluntate movetur ratio ad consiliandum, et haec motio usus vere est; ideo quinto loco *uti ratione ad consilium* locatur a s. Thoma in littera, dum in corpore articuli dicit, *Sed quia voluntas etiam quodammodo movet rationem, et utitur ea,* etc. – Et sic sexto loco est *consilium* de his quae sunt ad finem: verbi gratia, de studio theologiae, bonitate morum, et similium. – Septimo, est *consensus* adhaerens conclusioni, puta quod ista placent. – Octavo, est *electio,* praeferens alterum conclusorum: puta bonitatem morum, et theologiam aliis scientiis, etc. Et hic, ut in littera dicitur, finitur prima habitudo voluntatis ad id quod est ad finem: habetur enim tunc in ea perfecte id quod est ad finem, idest perfecte vult id quod est ad finem. – Nono, est praeceptum seu *imperium,* de quo est sequens quaestio, quo praecipit electa executioni mandari. Et inchoat secunda habitudo voluntatis ad id quod est ad finem: quoniam iam incipit descendere ad hoc, ut habeat ipsum realiter. – Decimo, est *uti,* quo, ut in responsione ad primum littera dicit, voluntas movet potentias executivas, applicans eas ad executionem: puta pedes ad eundum ad studium, et intellectum ad studendum, etc. – Undecimo, est *executio* ipsa assecutiva, per id quod est ad finem, ipsum finem: puta per iter et studium, etc., Dei glorificationem videre. – Et sic, duodecimo, consummatur totus progressus, *fruitione perfecta* superveniente, quae, ut dictum fuit *, de fine habito realiter est. (* Qu. xi, art. 4.)

III. Iuxta secundum vero ordinem, quo locantur actus voluntatis ut reflectuntur supra seipsos, ut in responsione ad tertium dicitur, tres voluntatis actus ad minus inveniuntur in quolibet actu libero. Et prioritas et posterioritas in hoc ordine attenditur iuxta prioritatem et posterioritatem illius actus liberi supra quem cadunt: ita quod, ut in calce litterae dicitur, *isti actus ordinati ad id quod est prius,* idest cadentes supra priorem actum, *sunt priores* seipsis cadentibus supra posteriorem actum. Verbi gratia, cum aliquis consentit acquirendis moribus, sunt ibi implicite tres alii actus cadentes supra illum consensum, scilicet usus, consensio et electio: nam voluntas utitur se ad consentiendum, et consentit se consentire, et eligit consentire. Et similiter cum eligit bonos mores, sunt iterum implicite tres iidem actus: nam voluntas utitur se ad eligendum, consentit electioni, et eligit illam. Et similiter accidit cum utitur ratione ad consilium, vel executivis potentiis ad opus: nam voluntas consentit usui, eligit usum, et utitur se ad uti. Et quia consensus est actus naturaliter prior electione, ideo isti actus cadentes supra consensum, sunt priores seipsis cadentibus supra electionem. Et sic ordinantur isti actus respectu diversorum supra quae cadunt, in hoc secundo ordine, iuxta illorum supra quae cadunt, ordinem: et inveniuntur implicite et reflexe. In primo autem ordine * ordinantur respectu eiusdem, et explicite, et secundum lineam rectam. (* Cf. num. II.)

IV. Iuxta tertium autem ordinem, scito quod, licet in littera, iuxta secundum ordinem, comparentur isti actus reflexi cadentes supra unum actum, ad seipsos cadentes supra alium; non tamen comparantur singuli reflexi inter se, quis quo sit prior; an scilicet, cum isti actus reflectuntur supra consensum, uti praecedat consensum reflexum, vel e contra; et similiter de electione. Et quamvis possit dici quod Auctor, tradens eorum ordinem secundum lineam rectam, in qua attenditur ordo eorum respectu eiusdem, insinuavit eorundem ordinem secundum reflexionem supra eundem actum, ita quod idem est ordo hic et ibi, quia utrobique sunt respectu eiusdem; et sic videretur quod primo consensus, deinde electio, et ultimo uti locari debet: mihi tamen ex Auctore videtur dicendum quod uti tenet primum locum, consensus secundum, et electio tertium. Et ratio est duplex. Prima, quia uti est universalius ceteris: consensus quoque absolutior est quam electio. Nam uti est activa libera applicatio tam voluntatis, quam cuiuscumque alterius, ad quodcumque opus *. (* Cf. art. 1.) Consensus vero est activa libera applicatio solius appetitus acceptantis, seu adhaerentis alicui *: quod constat sub se minus comprehendere. (* Cf. qu. xv, art. 1.) Consensus quoque acceptationem, electio vero acceptationem praeferendo aliis, importat *: quod constat posterius esse. (* Cf. qu. xiii, art. 2.) – Secunda est, quia etiam in ordine primo iam * dicto secundum lineam rectam, quamvis uti executivis potentiis ad acquirendum secundum esse reale, sit posterius electione et consensu; simpliciter tamen et absolute uti praecedit consensum et electionem, quia uti praevenit consilium, ut dictum est *, absque reflexione. (* Num. II.) (* Ibid.) Tractavit tamen Auctor prius de electione quam de consensu et uti *, ut a notioribus fieret disciplina. (* Cf. qu. xiii, xv, et istam.)



QUAESTIO DECIMASEPTIMA

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de actibus imperatis a voluntate *.

* Cf. qu. VI et VIII, Introd.

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.
Secundo: utrum imperare pertineat ad bruta animalia.
Tertio: de ordine imperii ad usum.
Quarto: utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi.
Quinto: utrum actus voluntatis imperetur.
Sexto: utrum actus rationis.
Septimo: utrum actus appetitus sensitivi.
Octavo: utrum actus animae vegetabilis.
Nono: utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IMPERARE SIT ACTUS RATIONIS, VEL VOLUNTATIS

IIª IIªᵉ, qu. LXXXIII, art. 1; IV *Sent.*, dist. XV, qu. IV, art. 1, quª 1, ad 3; *De Verit.*, qu. XXII, art. 12, ad 4; *Quodlib.* IX, qu. V, art. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam: dicit enim Avicenna * quod quadruplex est movens, scilicet [α] *perficiens, disponens, imperans* et *consilians*. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animae, ut dictum est supra *. Ergo imperare est actus voluntatis.

* *Sufficient.*, lib. I, cap. X; *de Anima*, part. I, cap. V.
* Qu. IX, art. 1.

2. PRAETEREA, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime [β] in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. PRAETEREA, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * dicit, et etiam Philosophus *, quod *appetitivum* [γ] *obedit rationi*. Ergo rationis est imperare.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XVI, al. lib. IV, cap. VIII.
* *Ethic.*, lib. I, cap. XIII, n. 17 sqq.-S. Th. lect. XX.

RESPONDEO DICENDUM quod imperare est actus rationis *, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio [δ] ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu * et de electione **; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

* D. 1113 *b*.
* Qu. XVI, art. 1. - D. 1210.
** Qu. XIII, art. 1.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute: quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, *Hoc est tibi faciendum.* Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, *Fac hoc.* Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra * dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

* Qu. IX, art. 1. - Cf. Part. I, qu. LXXXII, art. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum. Quod est rationis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt [ε] liberum arbitrium quod est *liberum de ratione iudicium* *, quasi ratio sit causa libertatis.

* Cf. Boet. *de Interpretat.*, Comment. Maior., lib. III.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *scilicet.* – Om. ABCDFGHIKL.
β) *maxime.* – Om. codices.
γ) *appetitivum.* – *appetitus* Pa.
δ) *ratio.* – Om. P.
ε) *definiunt.* – *definierunt* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa primum articulum quaestionis decimaeseptimae, adverte quod ad imperii rationem tria concurrunt: ordinatio alicuius ad aliquid, intimatio, et motio. Cum enim praecipitur, *Dilige Deum,* ordinatur aliquis ad amandum Deum, et intimatur hoc ei, et movetur ad hoc ab imperante. Ordinatio autem et intimatio ad rationem spectant, motio autem ad voluntatem. Unde actus imperii componitur ex eo quod est intellectus, et ex eo quod est voluntatis. Et quia, iuxta doctrinam habitam superius in qu. XIII, art. I, actus compositus ex duobus spectantibus ad diversas potentias, illius est potentiae essentialiter et elicitive, cuius est materialiter, seu quantum ad substantiam actus, ut patet in actibus habituum (mori enim propter Christum, licet sit a caritate et fortitudine, elicitive est fortitudinis, quia ipsius est quoad materiale); cum in imperando voluntas concurrat ut suprema potentia, quia ut primum movens ad exercitium; et quod est a superiori potentia in actu composito, se habet ut formale, quod vero ab inferiori, ut materiale et substantia actus: consequens est ut ordinatio intimativa in imperio se habeat ut materia, et motio ut forma; ac per hoc, imperium est elicitive et essentialiter actus rationis, voluntatis vero primordialiter quoad formam. Testatur autem hoc actus proprius prudentiae, quem constat oportere esse actum rationis, et est recte praecipere: prudens enim post inventionem et iudicium, quae spectant ad eubuliam, gnomen et synesin, habet proprium actum, qui est recte praecipere. Est igitur praeceptum, seu imperium, actus rationis participantis voluntatem ut primum movens.

Et hoc in loco diligenter attendito quod non considerare participationem voluntatis ab intellectu, et intellectus a voluntate; nec discernere quid his potentiis convenit ex seipsis, et quid ex alterius participatione; causa est exorbitandi a communibus animi conceptionibus.

II. Et quamvis, *quolibet proferente contraria, sollicitum esse stultum* censeatur *, quae tamen ab illustribus viris, de quorum numero fuit Scotus, contraria asseruntur, non possum praeterire. Putat ipse voluntatem esse collativam et ordinativam, non ut sapit intellectum; sed hoc potius convenire intellectui et voluntati secundum aliquam eis communem naturam, puta immaterialitatem; ut patet in II *Sent.,* dist. VI, qu. I *, et in *Quolib.,* qu. XVII.

* Cf. Aristot. *Topic.,* lib. I, cap. IX, n. 5.

* Ad arg. 2, 3.

Hoc autem esse falsum, ex communi animi conceptione qua tenemus quod ordinare intellectus seu rationis est, patet. Quod enim ordinandi actus sapientiae, prudentiae, arti, etc., conveniat, liquet. Quod vero solus intellectus ordinet, ex eo patet quod quidquid ordinis in naturalibus et voluntariis est, a ratione proficiscitur, et in illam resolvitur. *Opus* enim *naturae est opus intelligentiae:* et electiones, in quibus maxime apparet ordo, quia sunt eorum quae sunt ad finem propter finem, a consilio proficiscuntur ordinante hoc in illud. Voluntas enim eligens et utens, tendit in res secundum ordinem ratiocinationis, verae vel falsae, implicite vel explicite, formaliter vel virtualiter, dirigentis haec in illa. Unde, cum pluralitas sine necessitate admittenda non sit; et in principiis natura studeat paucitati, et omnis ordo qui apparet in voluntate, salvatur optime in resolvendo in intellectum; et communi animi conceptione, ut dictum est, habeatur quod conferre et ordinare rationis proprium opus est: abiicienda est Scotica haec phantasia, procedens ex indiscretione eius quod voluntati convenit secundum se, vel ut participat intellectum.

III. In responsione ad secundum, notato distinctionem de radice libertatis formaliter, vel causaliter: et quod radix libertatis formaliter est voluntas, causaliter est ratio. Nec hoc dicitur, sed probatur: quia ex hoc voluntas est formaliter libera, quia ratio est oppositorum. Quia enim voluntas a bono cognito oritur, libera voluntas ab oppositis bonis cognitis absque determinatione ad alterum, nascitur. Ex hoc enim liber est medicus ad praebendam potionem sanativam vel aegrotativam, quia medicina est sani et aegri ostensiva, absque determinatione voluntatis ad alteram partem sequendam.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IMPERARE PERTINEAT AD ANIMALIA BRUTA

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam *, *virtus imperans motum est appetitiva, et virtus exequens motum est in musculis et in nervis.* Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

* *De Anima,* part. I, cap. V.

2. Praeterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in I *Polit.* * Ergo corpori imperatur ab anima, etiam in brutis, quae sunt composita ex anima et corpore.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. III.

3. Praeterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed *impetus in opus invenitur in brutis animalibus,* ut Damascenus dicit *. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

* *De Fide Orth.,* lib. II, cap. XXII.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est *. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

* Art. praeced.

Respondeo dicendum quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium *.

* D. 724.

Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat: sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum: non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM USUS PRAECEDAT IMPERIUM



AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod usus praecedat imperium. Imperium enim est actus rationis praesupponens actum voluntatis, ut supra * dictum est. Sed usus est actus voluntatis, ut supra * dictum est. Ergo usus praecedit imperium.

* Art. 1.
* Qu. XVI, art. 1.

2. PRAETEREA, imperium est aliquid eorum quae ad finem ordinantur. Eorum autem quae sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. PRAETEREA, omnis actus potentiae motae a voluntate, usus dicitur: quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra * dictum est. Sed imperium est actus rationis prout mota est a voluntate, sicut dictum est *. Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

* Ibid.
* Art. 1.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit *, quod impetus ad operationem praecedit usum. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium praecedit usum.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXII.

RESPONDEO DICENDUM quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra * dictum est. Unde multo magis praecedit imperium. – Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium: eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur; non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur: sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est [α] quod imperium est prius quam usus.

* Qu. XVI, art. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium: sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut actus sunt praevii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum [β] imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis: eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

α) *est.* – *fit* codices et *a*.

β) *ipsum.* – Om. ABDEFGHIKLpC.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IMPERIUM ET ACTUS IMPERATUS SINT ACTUS UNUS, VEL DIVERSI

Part. III, qu. XIX, art. 2; *De Unione Verbi*, art. 5.



AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum ipso [α] imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiae est actus imperatus, et alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quae imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. PRAETEREA, quaecumque possunt ab invicem separari, sunt diversa: nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: praecedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. PRAETEREA, quaecumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter praecedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit *, quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

* *Topic.*, lib. III, cap. II, n. 2.

RESPONDEO DICENDUM quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. cap. *de Div. Nom.* * Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum: quaedam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia: sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et

* S. Th. lect. II.

α) *ipso* – Om. Pa.

ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter: nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid: sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum: nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam: sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum [β], sed est secundum partes multa. β

Ad primum ergo dicendum quod, si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi. Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus: nam *idem est actus moventis et moti*, ut dicitur in III *Physic.* * * Cap. III, n. 1, 5. – S. Th. lect. IV. V.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in his quae sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio. Sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

β) *est unum.* – Om. ABCDGHIKL*a.* – Pro *sed, quod* sD.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ACTUS VOLUNTATIS IMPERETUR

I *Ethic.*, lect. XX.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus, in VIII *Confess.* *: *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur. * Cap. IX.

2. Praeterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Praeterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere: quia actus voluntatis praecedit actum imperantis rationis, ut dictum est *; qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium praecedet alius [α] rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur. * Art. I. α

Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis *: sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus *. * Ibid. * D. 771. * D. 725.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult: sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum: unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum quod, sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut [β] oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens. β

Ad tertium dicendum quod, cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut [γ] superioris causae, ut supra * dictum est. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur. * Qu. IX, art. 4. γ

α) *alius.* – *aliquis* Pa. – Pro *rationis, voluntatis* sB.
β) *ut.* – *ita ut* ABCDGILpH.

γ) *naturae, aut.* – Om. ABCEFGHIKLpD.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ACTUS RATIONIS IMPERETUR

De Virtut., qu. I, art. 7.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quae imperat, ut supra * dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

* Art. I.

2. PRAETEREA, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in I *Ethic.* * Ergo illius potentiae actus non imperatur, quae est ratio per essentiam.

* Cap. XIII, n. 17, 19. - S. Th. lect. XX.

3. PRAETEREA, ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

SED CONTRA, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium: dicit enim Damascenus * quod *libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et iudicat, et disponit.* Ergo actus rationis possunt esse imperati.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXII.

RESPONDEO DICENDUM quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. – Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest: sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum: respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra: hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae: et ideo, proprie loquendo, nec [α] imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam: et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit. α

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra * dictum est: inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

* Qu. IX, art. 3.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, propter diversitatem obiectorum quae actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare: sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

AD TERTIUM patet responsio ex dictis *.

* In corpore.

α) *nec. – naturae* PKa.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ACTUS APPETITUS SENSITIVI IMPERETUR

Part. I, qu. LXXXI, art. 3; infra, qu. LVI, art. 4, ad 3; qu. LVIII, art. 2; *De Verit.*, qu. XXV, art. 4; *De Virtut.*, qu. I, art. 4.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus, *Rom.* VII *: *Non enim quod volo bonum, hoc ago:* et Glossa exponit quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

* Vers. 15.

2. PRAETEREA, materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, ut in Primo * habitum est. Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

* Qu. LXV, art. 4; qu. XCI, art. 2; qu. CX, art. 2.

3. PRAETEREA, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * dicit, quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum,* quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XVI, al. lib. IV, cap. VIII.

RESPONDEO DICENDUM quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est [α] in potestate nostra, ut supra * dictum est. Et ideo α

* Art. 5, in arg. *Sed contra.*

α) *aliquis ... prout est. – quod aliquis ... est* ABCEFGIKLpDH.

ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione: sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab
β apprehensione β rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. – Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis *. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

* D. 375.

γ Contingit etiam γ quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis: quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit, in I *Polit.* *, quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non *principatu despotico,* qui est domini ad servum; sed *principatu politico aut regali,* qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. III.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit *: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* – Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiae, ut dictum est *.

* Vers. 23.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi. Uno modo, ut praecedens: prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus, ad hanc vel illam passionem. Alio modo, ut consequens: sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis: quia vel est ex natura, vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis: quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum quod, quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente; cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. – Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.

β) *ab apprehensione. – ad apprehensionem* codices.

γ) *etiam. – autem etiam* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Praetermissis articulis secundo, tertio, quarto, quinto et sexto, circa duos sequentes articulos simul dubium occurrit, an in istis quaesitis intendatur universaliter, an indefinite seu particulariter. Et est ratio dubii quia, si intenditur universaliter, falsa videtur decisio tam septimi quam octavi articuli. Septimi quidem, quia quandoque vult quis tristari et condolere amico, etc., et tamen non tristatur. Octavi vero, quia saepissime volens seminat, ita quod non solum concupiscentia seminis, sed ipsa seminatio voluntaria est: et constat quod seminatio partis est vegetativae.

II. Ad hoc dicitur quod intentio Auctoris est loqui universaliter, et quod actus appetitus sensitivi, pro quanto pendent ex parte animae, universaliter subsunt imperio rationis et voluntatis. Nec est verum quod velit quis perfecto imperio tristari, et non tristetur: quamvis pluries contingat quod vellet quis tristari, et non tristatur, quia non perfecte hoc vult. Et hoc dico, si non habet dispositionem organi repugnantem: sicut enim contingit totaliter impediri visum ex parte organi, dicente Aristotele * quod *si senex accipiat oculum iuvenis, videbit ut iuvenis;* ita actum tristitiae. Quamvis in hoc casu putem quod, quia tristitia pendet ex dispositione organi, quod quandoque est indispositum ad hoc, propterea ita modica est tristitia, ut appareat non tristari.

* De Anima, lib. I, cap. IV, n. 13. - S. Th. lect. X.

Inter actus autem appetitus sensitivi et partis vegetativae hoc interest, quod actus appetitus sensitivi subsunt imperio in ordine ad propria principia elicitiva, et propria obiecta: actus vero partis vegetativae neutro modo subsunt imperio, sed concupiscentia et applicatio eorum, sicut aliorum activorum et passivorum naturalium. Cadit enim sub imperio rationis concupiscere hoc pulchrum, ita quod et in potestate hominis est concupiscere et non concupiscere, et concupiscere hoc et non hoc. Sed non cadit sub rationis imperio quod virtus generativa emittat vel non emittat semen; aut quod generet aut non, aut hoc vel illud; quamvis cadat sub imperio applicatio virtutis generativae cum sua actione, si habet. Sicut non cadit sub imperio quod ignis excutiatur ex lapide, sed hoc pendet ex virtute lapidis percussi, etc.: quamvis applicatio lapidis et ferri, cum suis efficaciis ad excutiendum, sub imperio cadat. Unde non quandoque sic et quandoque non, pars generativa imperio subditur: sed nunquam actus eius, ut sic, imperio subditur: quamvis ipsius, cum sua efficacia et actione quae naturam sequitur, applicabilitas imperio subsit rationis, et propterea inter voluntaria computatur.

In responsione ad secundum articuli septimi, collecto ex littera ordine apprehensionis, appetitus, motus cordis, et qualitatis sequentis, aspice quod varius motus cordis, ex apprehensione et appetitu animali nascens, corpus movet et alterat secundum diversas qualitates. Alteratum autem corpus varie etiam afficit imaginationem et appetitum, ut superius * habitum est. Et varie disponitur ipsum corpus ex hoc ad sanitatem, ad cor, ad habilitatem hanc vel illam. Et cum haec aspexeris, videbis quod pluries accidentia contingentia personis patientibus exstasim, et huiusmodi, cau-

* Qu. IX, art. 5.

santur ex sua apprehensione originaliter: quamvis forte consuetudo mutata in naturam, etiam invitas postmodum afficiat. Cuius signum est quod, si diutius ad oppositos mentis actus se toto conatu transferunt, ab huiusmodi accidentibus deseruntur, ut experientia fide digna didici. Quamvis exorbitans motus cordis manifeste apparens in his, sufficiens testimonium afferat quod secundum naturalem causarum ordinem haec fiant, secundum quas materia corporalis nec proprio intellectui, nec angelico, sed divino tantum obedit ad alterationem, nisi mediante motu locali. Propter quod salvandum, haec sunt dicta.

II. In responsione ad tertium eiusdem septimi articuli, adverte duo. Primum est, quod imaginatio non quorumcumque, sed consideratorum a ratione, subest imperio rationis, si tamen imaginabilia sunt: quoniam imaginatio nata est ad imperium rationis formare nova phantasmata, infra latitudinem intellectorum. Quod dicimus propter caecum natum, cuius imaginatio nunquam formabit phantasma coloris, qui nec a ratione eius intelligitur.

Secundum est, quod tam imaginari vel non imaginari, quam imaginari hoc vel illud, subesse intelligitur nostro imperio, quatenus pendet ex parte animae; sicut de appetitu sensitivo dictum est *. Contingit enim ex corporis dispositione, vel repentino motu, improbas pati imaginationes, nullo imperante. Et in hoc est magna latitudo: intantum ut aliqui patiantur huiusmodi imaginationes sic ut vigilantibus appareant sicut aliis apparent dormientibus. Et hinc plerumque fit ut dicant se vidisse vel audivisse, quod tamen non fuit in veritate, sed sicut in somniis: ut patet non solum in phreneticis, sed melancholicis. Unde, sublatis impedimentis ex parte corporis, in potestate nostra est has imaginationes excludere, et alias assumere, secundum imperium rationis perfectum. Sed contingit negligentibus, propter imperfectum imperium, perseverare plerumque malas imaginationes, quas dicunt se pati contra voluntatem: et non est sic, quia ex imperfecto patiuntur imperio.

* Num. II.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ACTUS ANIMAE VEGETABILIS IMPERETUR

IIª IIªᵉ, qu. CXLVIII, art. 1, ad 3; Part. III, qu. XV, art. 2, ad 1; qu. XIX, art. 2; II *Sent.*, dist. XX, qu. 1, art. 2, ad 3; *De Verit.*, qu. XIII, art. 4; *Quodl.* IV, qu. XI, art. 1.

* Vide Comment. Caiet. post art. praec.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivae nobiliores sunt viribus animae vegetabilis. Sed vires animae sensitivae subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animae vegetabilis.

* Aristot. *Phys.*, lib. VIII, cap. II, n. 2. - S. Th. lect. IV.

2. PRAETEREA, homo dicitur *minor mundus* *, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae.

3. PRAETEREA, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivae et generativae potentiae, contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium: sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXII, al. lib. IV, cap. XV.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum.*

RESPONDEO DICENDUM quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali: omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem *, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis *. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari: non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus ᵅ vegetabilis animae: unde Gregorius Nyssenus * dicit quod *vocatur naturale quod generativum et nutritivum.* Et propter hoc, actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.

* D. 221.
* D. 225.
* Nemesius, loc. cit.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animae vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

AD SECUNDUM DICENDUM quod similitudo attenditur quantum ad aliquid: quia scilicet, sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus. Non autem quantum ad omnia: non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum; propter quod totaliter subditur eius imperio.

AD TERTIUM DICENDUM quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, qui ᵝ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae; puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo, secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

α) *autem sunt actus.* – *enim actus sunt* Pa.

β) *qui.* – *quae* PBCDEFIKL*a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

IN responsione ad primum octavi articuli, dubium occurrit de ratione assignata ibidem, scilicet quod *quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditur imperio rationis.* Contradicit enim hoc Aristoteli I *Polit.* *, et Auctori in articulo praecedenti, et experientiae. Experimur enim quod corporis membra magis obediunt rationi, quam passiones appetitus sensitivi. Et dictum est quod ratio praeest appetitui sensitivo non totaliter, corpori autem sic, etc. Et tamen secundum hanc rationem, passiones appetitus sensitivi, cum sint actus spiritualiores, deberent magis imperio rationis subdi quam motus manus et pedis.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. III.

II. Ad hoc dicitur quod obedientia oritur ex propinquitate. Sed propinquitas est duplex: *similitudinis* scilicet, et

proportionis. Et secundum similitudinem quidem, quanto actus est nobilior, tanto propior secundum naturam suam est rationi, et aptior ut sequatur eam. Secundum proportionem vero, quanto bonum proprium ad quod aliquid infra latitudinem obsequentium ordinatur, est magis consonum rationi, tanto magis subditur eius imperio. Constat autem quod appetitus sensitivus, et corpus aptum natum obsequi rationi, sic se habent ad propria bona, quod ille ex natura propria inclinatur ad bonum quandoque contrarium rationis, *caro enim concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem* *: istud vero ex natura sua non inclinatur ad bonum dissonum rationi, immo a natura fabricatum est habile ad motum consonum rationi. Cuius duo signa sunt. Primum, quod corpora caelestia ad solum rationalem motum habilia sunt, nihil omnino habentia impedimenti ad obediendum rationi motrici. Secundum, quod in nobis nullus novus motus animalis nostrorum membrorum subducitur ab obedientia rationis, nisi pudendorum, quae ad maxime delectabile secundum sensum, quod est obiectum appetitus sensitivi, ordinantur, de quo scriptum est *: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Appetitus ergo passiones, licet ex naturae nobilitate magis obediant rationi quam corporis motus; propter contrarietatem tamen annexam bono proprio ad rationem, non plene rationi subduntur. Propter cuius contrarietatis defectum, corporis membra plene subduntur rationis imperio ad suos animales motus. Et hoc intellige, novitie, quando insita sunt naturali dispositione: si enim infirmitate aut lassitudine indisposita sint, hoc ex materiae necessitate contingit. Appetitus autem sensitivus ex sua inclinatione naturali tendit in bonum dissonans rationi, ut dictum est.

*Ad Galat., cap. v, vers. 17.

* Ad Rom., cap. vii, vers. 23.

ARTICULUS NONUS

UTRUM ACTUS EXTERIORUM MEMBRORUM IMPERENTUR

Part. I, qu. lxxxi, art. 3, ad 2; infra, qu. lvi, art. 4, ad 3; qu. lviii, art. 2; II *Sent.*, dist. xx, qu. i, art. 2, ad 3; *De Pot.*, qu. iii, art. 15, ad 4.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animae vegetabilis. Sed vires animae vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est *. Ergo multo minus membra corporis.

2. Praeterea, cor est principium [α] motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis: dicit enim Gregorius Nyssenus * quod *pulsativum non est persuasibile ratione.* Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Praeterea, Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *, quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est, nullo poscente: aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia* [β] *ferveat, friget in corpore.* Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII *Confess.* *: *Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.*

Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae; quarum quaedam sunt rationi viciniores quam vires animae vegetabilis.

Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur *: ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem: consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum: unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in VIII *Physic.* * Et propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus * dicit quod, sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV *de Civ. Dei* *, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati: ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur.

Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra * dicetur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum [γ] specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro *de Causis Motus Animalium* *, dicens *involuntarios esse motus cordis et membri pudendi,* quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur

* Art. praeced.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. xxii, al. lib. IV, cap. xv.

* Cap. xvi.

* Cap. ix.

* D. 196.

* Cap. iv, n. 7. - S. Th. lect. viii.

*Nemes., loc. cit.

* Cap. xvii, xx.

* Qu. lxxxv, art. 1, ad 3.

* Al. *de Animalium motione*, cap. xi.

α) *principium.* – *principium primum* codices.
β) *concupiscentia.* – *concupiscenti* P.
γ) *huiusmodi membrorum.* – *huius membri* codices. – Iidem pro *obedit*, *obediat.*

motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi [δ] quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum: et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter: quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est *. * In resp. ad 2.

δ) *quasi*. – Om. ABCFGHILsD.

Commentaria Cardinalis Caietani

In responsione ad ultimum noni articuli, nota duo. Primum est, quod dispositio requisita ad motum horum membrorum, non est illa qualitas de qua superius * dictum est quod sequitur passionem appetitus, mediante motu cordis: sed est qualitas naturalis soli naturae subiecta, per quam motus iste non voluntarius, sed naturalis est.

* Art. 7, Comment., *In resp. ad secundum.*

Secundum est, quod in littera duae causae ex Aristotele tanguntur, quare membra haec habent motum proprium naturalem. Prima est, quia quodlibet eorum est quasi separatum animal. Secunda est, quia quodlibet eorum est principium. Ex prima enim habetur quod motus iste non subditur imperio superioris partis: ex quo enim est quasi separatum animal, secundum seipsum habet motum non imperatum ab alio. Ex secunda vero, quod motus iste est naturalis: quia principia oportet esse naturalia.



QUAESTIO DECIMAOCTAVA

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI

IN UNDECIM ARTICULOS DIVISA

POST hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum *. Et primo [α], quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo, de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa *.

* Cf. qu. VI, Introd.
* Qu. XXI.

Circa primum occurrit triplex consideratio: prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum *; tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum *.

* Qu. XIX.
* Qu. XX.

Circa primum quaeruntur undecim.

Primo: utrum omnis actio sit bona [β], vel aliqua sit mala.

Secundo: utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala, ex obiecto.

Tertio: utrum hoc habeat ex circumstantia.

Quarto: utrum hoc habeat ex fine.

Quinto: utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie.

Sexto: utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

Septimo: utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso.

Octavo: utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono: utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo: utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Undecimo: utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNIS HUMANA ACTIO SIT BONA, VEL ALIQUA MALA

De Malo, qu. II, art. 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod malum non agit nisi virtute boni. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

* S. Th. lect. XVI.

2. PRAETEREA, nihil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu: inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX *Metaphys.** Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

* S. Th. lect. X. - Did. lib. VIII, cap. IX, n. 1, 2, 5 sqq.

3. PRAETEREA, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.* * Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

* S. Th. lect. XVI.

SED CONTRA EST quod Dominus dicit, Ioan. III *: *Omnis qui male agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

* Vers. 20.

RESPONDEO DICENDUM quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus: eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur, ut in Primo * dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaeque vero res alia [γ] habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus: unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum: sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid [δ] defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in Primo * dictum est.

* Qu. V, art. 1, 3; qu. XVII, art. 4, ad 2.
* Qu. V, art. 1, ad 1.

Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de

α) *primo.* – *primo quidem* codices.
β) *bona.* – *actio bona* Pa.
γ) *res alia.* – *res aliam* ApB, *res aliquam* sB, *res* Pa.
δ) *quidem alicui aliquid.* – *quidem alicui* ABFGHLpC, *quid alicui* E, *quidem aliquid* KpD. Pro *de debita essendi plenitudine, debita essendi plenitudo* H.

plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod malum agit in virtute [ε] boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quod [ζ] secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem. Sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest: sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

AD TERTIUM DICENDUM quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate. Sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris et feminae, non autem inquantum caret ordine rationis.

ε) *in virtute.* – *virtute* codices.

ζ) *quod.* – *quia* PK*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Qu. 1, art. 1; Part. I, qu. XLVIII, art. 1, ad 2; art. 5, 6.

CIRCA quaestionis decimaeoctavae initium, recolito ex supradictis* *quid nominis* actionis humanae, et mali moralis. Primum enim sonat actus voluntarios: secundum, privationem boni debiti actioni voluntariae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ACTIO HOMINIS HABEAT BONITATEM VEL MALITIAM EX OBIECTO

Infra, qu. XIX, art. 1; II *Sent.*, dist. XXXVI, art. 5.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis est res. *In rebus* autem *non est malum, sed in usu peccantium,* ut Augustinus dicit in libro III *de Doct. Christ.** Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

* Cap. XII.

2. PRAETEREA, obiectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quae est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex obiecto.

3. PRAETEREA, obiectum potentiae activae comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causae non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

SED CONTRA EST quod dicitur Osee IX*: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suae operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala quae homo diligit. Et eadem ratio est de bonitate actionis.

* Vers. 10.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est*, bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur *bonum ex genere;* puta, uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena. Et dicitur *malum ex genere,* genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem*.

* Art. praeced.

* D. 671.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

AD SECUNDUM DICENDUM quod obiectum non est materia *ex qua,* sed materia *circa quam:* et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

AD TERTIUM DICENDUM quod non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili: et tamen est principium humanorum actuum. – Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem: motus enim habet speciem a terminis. – Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa articulum secundum quaestionis eiusdem, omisso primo, adverte primo, quod Auctor, quasi plus determinans quam quaesierit, non solum dicit quod actus est bonus moraliter ex obiecto, sed quod habet bonitatem primam et specificam ab eo. Cum enim omnis quaestio sit quaestio medii, ut patet II *Poster.* *, optime respondet simul quia est, et propter quid est actus bonus moraliter ex obiecto: quia scilicet est specificans primum.

* Cap. II. - S. Th. lect. I.

Adverte secundo quod, licet in primo horum, scilicet quod prima bonitas moralis in actu sit ex obiecto, sequatur Scotus Auctoris doctrinam; in secundo tamen horum dissentit, in *Quolibet.*, qu. XVIII, art. 1, putans quod determinatio ex obiecto ita constituat bonitatem actus moralis, quod nullam specificam bonitatem det illi, sed capacitatem omnis bonitatis specificae in genere moris. Haec quidem dicit, sed non probat. Et tamen constat quod amare Deum, et odium Dei, actus matrimonialis, adulterium, et similia, bonitatem et malitiam habent specificam ex obiectis; ita quod non solum bonitatem vel malitiam genericam seu communem dat obiectum, ut uti re sua aut aliena; sed etiam specialissimam, generare ex propria aut ex aliena uxore.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ACTIO HOMINIS SIT BONA VEL MALA EX CIRCUMSTANTIA

II *Sent.*, dist. XXVI, art. 5; *De Malo*, qu. II, art. 4, ad 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiae enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est *. Sed *bonum et malum sunt in ipsis rebus*, ut dicitur in VI *Metaphys.* * Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

* Qu. VII, art. I.
* S. Th. lect. IV. - Did. lib. V, cap. IV, n. I.

2. Praeterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiae, cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis: quia *nulla ars considerat id quod est per accidens*, ut dicitur in VI *Metaphys.* * Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

* S. Th. lect. II. - Did lib. V, cap. II, n. I sqq.

3. Praeterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam: quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est *. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

* Art. praeced.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro *Ethic.* *, quod virtuosus operatur *secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias*. Ergo ex contrario vitiosus, secundum unumquodque vitium, operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae vel malae.

* Lib. II, cap. III, n. 5. - S. Th. lect. III.

Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei [α], ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus [β] accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum quod circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius. Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta [γ], sed quaedam sunt per se accidentia; quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum quod, cum bonum convertatur cum ente [δ], sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

α) *rei.* – *ei* Pa.
β) *supervenientibus.* – *superadvenientibus* ABCDEGHK. – Pro *et huiusmodi*, *et aliis huiusmodi* sD, *et sic de aliis* Pa.
γ) *sua subiecta.* – *suam substantiam* Pa.
δ) *cum ente.* – *enti* codices.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA EX FINE

II *Sent.*, dist. XXXVI, art. 5.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *nihil respiciens ad malum operatur*. Si igitur ex fine derivaretur [α] operatio bona vel mala, nulla actio esset mala. Quod patet esse falsum.

* S.Th. lect. XIV, XXII.

2. PRAETEREA, bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. PRAETEREA, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam: et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

SED CONTRA EST quod Boetius dicit, in *Topic.* *, quod *cuius finis bonus est, ipsum quoque* [β] *bonum est: et cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.*

* *De Different. Topic.*, lib. II.

RESPONDEO DICENDUM quod eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse. Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet: et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod consideretur [γ] per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine. Unde in Personis divinis, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est *. Alia vero secundum speciem: quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.

* Art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens. Et secundum hoc, ex fine sequitur actio mala.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, et relatio in ipsum, inhaeret actioni.

AD TERTIUM DICENDUM quod nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum *, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *

* Vide corp. art.

* S.Th. lect. XXII.

α) *derivaretur.* – *diceretur* codices.
β) *ipsum quoque.* – *et ipsum* codices, et ita mox ABCDEFHIKL.
γ) *consideretur.* – *considerentur* PFIKa; pro *dependet*, *dependent* PFa.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA quartum articulum eiusdem decimaeoctavae quaestionis, omisso tertio, adverte quadruplicem bonitatem in littera positam actionis humanae, sic ut omnem bonitatem convenire illi intelligas, inquantum est actio humana. Omnis enim humana actio, quantumcumque vitiosa, continetur sub genere actionis humanae: quoniam est actus a ratione et voluntate, etc. Et sic habet bonitatem et entitatem actionis humanae: et quantum huiusmodi entitatis habet, tantum bonitatis. Et secundum hoc, ut infra * dicetur, omnis nostra, quamvis mala, actio est a Deo.

* Qu. LXXIX, art. 2.

II. Circa distinctionem huius quadruplicis bonitatis in littera, dubium occurrit: quia superius in qu. VII *, bonitas finis posita est inter circumstantias; hic autem dividitur contra bonitatem circumstantiarum.

* Art. 3, ad 3.

Ad hoc dicitur quod finis, etiam adiunctus, potest referri ad actum interiorem voluntatis, et ad actum exteriorem. Si referatur ad actum interiorem, non est circumstantia, sed ad substantiam actus specificative concurrens. Si autem referatur ad actum exteriorem, finis adiunctus habet rationem circumstantiae. Et sic, cum aliquis moechatur ut furetur, furtum est circumstantia fornicationis exterioris, et specificatio interioris velle: propter quod in sexto articulo huius quaestionis dicitur quod huiusmodi finis, puta furtum, specificat etiam fornicationem exteriorem formaliter, et non materialiter, idest ut stat sub illo interiori velle, et non secundum se. Idem ergo finis est circumstantia, et specificatio, relatus ad eundem etiam actum exteriorem humanum, diversimode, scilicet formaliter et materialiter. Et quoniam sermones in scientia sunt formales, merito bonitas ex fine ut specifica, distinguitur contra bonitatem ex circumstantia etiam finis.

III. In responsione ad tertium eiusdem quarti articuli, dubium occurrit quomodo sit possibile actum bonum ex genere et circumstantiis, ordinari ad malum finem, aut e converso: quia si est malus vel bonus ex circumstantiis, ergo etiam ex fine adiuncto; et si est malus vel bonus ex fine adiuncto, ergo non variatur ex fine. Et tenet sequela: quia quilibet finis adiunctus habet rationem circumstantiae respectu actus exterioris secundum se, ut dictum est *. Videtur ergo implicatio in adiecto, cum dicitur actus malus ex genere et circumstantiis ad bonum finem; aut e converso, actus bonus ex genere et circumstantiis ad malum finem: qualis enim est ex circumstantia finis, ad talem est finem adiunctum, et e converso. Constat autem quod totus hic sermo, scilicet de fine ut circumstantia, et fine malo ad quem actus bonus, et bono ad quem actus malus or-

* Num. praeced.

dinatur, de fine adiuncto intelligitur, ut patet ex supradictis *. * Ibid.

IV. Ad hoc potest dupliciter dici. Primo quod, licet actus malus etiam ex circumstantia omnis finis, non possit ordinari in bonum finem; actus tamen malus etiam ex circumstantia finis, potest ordinari in finem bonum. Verbi gratia, fornicari propter furari, propter prodigum esse, propter usurpationem status, propter vindictam exercendam, et sic deinceps, addendo finem fini semper malum, impossibile est ordinari in bonum: esset enim malus ex circumstantia omnis finis, et sic esset implicatio in adiecto. Sed fornicari propter furari, quamvis sit actus malus ex genere et circumstantia finis, potest tamen ordinari in bonum, propter eleemosynam dandam.

Sed quia circumstantia finis non arctatur magis ad unum finem quam plures, aut plures quam omnes possibiles adiungi; ideo dicitur secundo, quod in hoc et similibus sermonibus intelligendum est de circumstantiis manentibus pure circumstantiis, et non de circumstantiis transeuntibus in specificantia actum. Unde, cum circumstantia finis transeat in specificans actum, ut in sexto articulo Auctor docet inferius, consequens est quod, cum dicitur quod actus bonus ex genere et circumstantiis, potest ordinari in malum finem, intelligitur de circumstantiis non transeuntibus respectu eiusdem actus in specificans: et similiter de malo. Et sic cessat obiectio. Quia finis qui est circumstantia actus exterioris secundum se, transit in specificans: et sic non excipitur finis ab aliis, quia circumstantia; sed quia non manet in sua puritate, sed transit in specificans. Et hoc oportet bene notare, et recolere in sequentibus, ubi de duabus bonitatibus moralibus, scilicet ex fine, et ex genere ac circumstantiis, erit sermo *. *Cf. qu. xx, art. 2, Comment. num. v.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA IN SUA SPECIE

Part. I, qu. XLVIII, art. 1, ad 2; II *Sent.*, dist. XL, art. 1; III *Cont. Gent.*, cap. IX; *De Malo,* qu. II, art. 4; *De Virtut.*, qu. 1, art. 2, ad 3.



AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est *. Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem. * Art. 1.

2. PRAETEREA, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum, in III *Metaphys.** Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus, ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum. * S. Th. lect. VIII. - Did. lib. II, cap. III, n. 8.

3. PRAETEREA, diversorum actuum secundum speciem, diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo: sicut homo generatur ex adulterio, et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. PRAETEREA, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est *. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam. * Art. 3.

SED CONTRA, secundum Philosophum, in II *Ethic.* *, *similes habitus similes actus reddunt.* Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie. * Cap. 1, n. 7. - S. Th. lect. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra * dictum est. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se: potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum [α] principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. * Art. 2.

In actibus autem humanis [β] bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, bonum hominis est *secundum rationem esse,* malum autem quod est *praeter rationem.* Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus: differentiae enim per se diversificant speciem. * S. Th. lect. XXII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae: corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, inquantum est secundum rationem, et malum, inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.

AD SECUNDUM DICENDUM quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam [γ]. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum

α) *activum.* – Om. Pa.
β) *humanis.* – Om. Pa.
γ) *talem potentiam.* – *quandam rationem* ACpB, *quandam positionem* D, *quandam potentiam* ceteri.

habeat obiectum; sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde inquantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum quod actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur: et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa quintum articulum huius decimaeoctavae quaestionis, et specialiter in responsione ad secundum, dubium magnum dilucidandum est, quomodo stant haec duo simul, scilicet: *Differentiae secundum bonum et malum, constituunt distinctas et contrarias species actuum moralium,* et: *Malum non est natura aliqua, sed nihil,* ut Augustinus* et Dionysius** dicunt. Si enim actus moralis malus, puta intemperantia, species est aliqua inter entia contraria speciei temperantiae, sicut nigredo albedini, sequitur quod differentia mali est natura aliqua, et non privatio: constat enim quod privatio nullam potest constituere speciem actus aut habitus aut cuiusque rei. Si autem malum secundum totam suam formalem latitudinem, privatio nihilque est, nulla erit in moralibus mali species positiva (de hac enim loquimur): ac per hoc, nulla vere et proprie contrarietas inter actum habitumque iustitiae et iniustitiae, temperantiae et intemperantiae: quod est contra communem doctrinam. Oportet enim utrumque contrariorum, ut sic, esse ens positivum formaliter, et non tantum subiective.

* *Enchirid.*, cap. XI.
** *De Div. Nom.*, cap. IV. - S. Th. lect. XXII.

II. Ad claritatem huius obscurae difficultatis, scito quod dicere non auderem, nisi expressa divi Thomae sententia in I Parte, qu. XLVIII, art. 1, ad 2, et in III *Cont. Gent.*, cap. IX, explicaret, quod hic tangitur, scilicet quod malum genus et differentia in moralibus, formaliter est ens positivum et bonum in se, quamvis sit malum homini secundum rationem: sicut forma mortui est quoddam ens et bonum in se, quamvis sit malum vivo. Est itaque iniustitiae actus et habitus, secundum suam speciem moralem, formaliter ens positivum, et contrarium iustitiae.

Nec ex hoc sequitur quod malum sit natura aliqua aut ens: sed aequivocatio accidens hic obscuritatem parit. *Malum* enim aequivocum est ad malum vere et proprie; et ad malum genus, differentias et species moralium. Pro quo, nota quod malum absolute loquendo, significat privationem boni debiti, *quando, sicut,* etc. Malum autem in moralibus quandoque significat privationem boni secundum rationem debiti, *quando, sicut,* etc., actui humano vel habitui: quandoque autem significat ens contrarium actui vel habitui humano bono. Ita quod inter significationem mali in moralibus et absolute, hoc interest, quod malum absolute formaliter est nihil, denominative autem est ens: in moralibus autem malum, quod est pars subiectiva mali in communi, eodem modo se habet, scilicet quod formaliter est nihil, denominative vero est ens; sed praeter hoc, in moralibus etiam ipsum ens formaliter contrarium actui vel habitui bono moraliter, vocatur malum secundum suam speciem. Ubi manifeste patet aequivocatio. Est igitur in moralibus malum dupliciter: scilicet privative, et hoc est simpliciter et formaliter malum, quod est nihil, cuius Deus non est auctor; et contrarie, et hoc est in se bonum, et est a Deo, quamvis privatio sibi annexa a nullo forte sit, sicut nec potentia peccandi quoad privativum. Sed de hoc alias.

Ad propositum sufficit haec intellexisse, et cum his eorum radicem: scilicet quod, quia *nullus operatur aspiciens ad malum**, oportet in malo actu voluntatis inveniri bonum aliquod verum, vel apparens, cum privatione bonitatis alicuius spectantis ad rectam rationem. Et pro quanto actus ille ad bonum fertur, speciem sortitur positivam, ex qua dicitur malus contrarie: pro quanto vero privationem bonitatis debitae habet annexam, est malus privative.

* Dionys. *de Div. Nom.*, cap. IV. - S. Th. lect. XIV, XXII.

III. In eodem articulo, notato responsionem ad quartum, ut coniungas eam doctrinae penultimi et ultimi articuli*.

* Vide Comment. Caiet. post art. II.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ACTUS HABEAT SPECIEM BONI VEL MALI EX FINE

II *Sent.*, dist. XL, art. 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est praeter rationem obiecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Praeterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est*. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem; sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

* Art. praeced.

3. Praeterea, diversi actus secundum speciem, ad unum finem ordinari possunt: sicut ad finem inanis gloriae ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est quod supra* ostensum est, quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

* Qu. I, art. 3.

Respondeo dicendum quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii, sicut supra* dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior: et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto.

* Ibid. art. 1.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet

ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit, in V *Ethic.* *, quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur.*

* Cap. II, n. 4. - S. Th. lect. III.

Ad primum ergo dicendum quod etiam [α] finis habet rationem obiecti, ut dictum est *.

* In corpore; et qu. I, art. I, 3.

Ad secundum dicendum quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum; sed unitas speciei ex parte actus interioris.

α) *etiam*. - Om. PHa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In sexto articulo eiusdem quaestionis decimaeoctavae, dubium est circa illa verba in corpore articuli: *Finis proprie est obiectum interioris actus voluntarii.* Videtur enim hoc esse falsum. Nam obiectum electionis manifeste est id quod est ad finem: immo in hoc distinguitur a volitione et intentione, ut superius * patet, et in III *Ethic.* ** Et eadem difficultas est de consensu et usu, de quibus dictum est * quod sunt respectu eius quod est ad finem.

* Qu. VIII, art. 2; qu. XII, art. 4, ad 3; qu. XIII, art. 3.
** Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. V.
* Qu. XV, art. 3; qu. XVI, art. 3.

Ad hoc dicitur quod obiectum formale omnis actus voluntatis est finis: eo quod est etiam ratio eorum quae sunt ad finem. Unde Auctor, ad insinuandam hanc formalitatem obiecti, apposuit ly *proprie*, dicens: *Finis autem proprie.* Et hoc in sequentibus prae oculis habendum est.

II. In responsione ad secundum eiusdem articuli, congrega diligenter verba litterae, ut evadas difficultates. Non enim dicitur in littera quod soli actui exteriori accidit ordinari in talem finem. Hoc enim esset falsum: potest namque etiam interiori voluntatis actui accidere ordo in talem finem; ut patet in odiente Deum propter consequendum regnum, vel aliquid huiusmodi. Sed dicitur in littera quod talis ordo *non accidit interiori actui voluntatis qui comparatur ad exteriorem ut formale ad materiale:* ita quod non omni actui interiori denegant hanc accidentalitatem, sed illi qui habet se ad exteriorem ut formale. Ille actus autem qui se habet ut formalis, ut iam determinatum est superius *, est actus imperans: quando autem ipse actus interior voluntatis ordinatur ad alium finem, tunc se habet ut actus imperatus, et in eundem incidit ordinem cum actu exteriori. Habeto igitur et hoc prae oculis, ut intelligas in hoc tractatu, actus interioris voluntatis nomine, ipsum non ut imperatum, sed vel secundum se, vel imperantem: sic enim contra exteriorem distinguitur.

* Qu. XVII, art. 4.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM SPECIES QUAE EST EX FINE, CONTINEATUR SUB SPECIE QUAE EST EX OBIECTO, SICUT SUB GENERE, VEL E CONVERSO

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species bonitatis quae est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quae est ex obiecto, sicut species sub genere: puta cum aliquis vult furari ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex obiecto, ut dictum est *. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quae sub propria specie non continetur: quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto.

* Art. 2, 6.

2. Praeterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quae est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quae est ex obiecto: quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima.

3. Praeterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis: quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quae est ex fine, est formalior ea quae est ex obiecto, ut dictum est *. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

* Art. praeced.

Sed contra, cuiuslibet generis sunt determinatae differentiae. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti, potest ad infinitos fines ordinari: puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quae est ex fine, non continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis: uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII *Metaphys.* *, quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud. Si autem per accidens, non recte procedit divisio: puta si quis dicat, *Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum: alatum* enim et *non alatum* non sunt per se determinativa eius quod est *irrationale.* Oportet autem sic dividere: *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes, aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos:* haec enim per se determinant priorem differentiam.

* S. Th. lect. XII. - Did. lib. VI, cap. XII, n. 5.

Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius

quae [α] est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia: sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. – Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cuius evidentiam, primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori: sicut victoria, quae est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem huius aciei vel illius, est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. – Et ex istis sequitur quod differentia specifica quae est ex fine, est magis generalis; et differentia quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri. Sicut hoc pomum, secundum colorem, continetur sub hac specie, scilicet [β] albi: et secundum odorem, sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes, ad duas species referri potest, ut supra * dictum est. (* Qu. I, art. 3, ad 3.)

Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione; sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu. Sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est [γ] absolutius, et minus contractum. Unde et partes definitionis reducuntur ad genus causae formalis, ut dicitur in libro *Physic.* * Et secundum hoc, genus est causa formalis speciei: et tanto erit formalius, quanto communius. (* Lib. II, cap. III, n. 2. - S. Th. lect. V.)

α) *quae.* – *quod* Pa.
β) *hac specie, scilicet.* – *specie* codices.
γ) *secundum quod est.* – *secundum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam inquantum facit esse* Pa. Responsionum ad secundum et tertium argumentum ordinem invertunt ABCDEGHIKL*a*.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM SUAM SPECIEM

II *Sent.*, dist. XL, art. 5; *De Malo*, qu. II, art. 5.



Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est *privatio boni*, secundum Augustinum *. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum *. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum. (* Enchirid., cap. XI.) (* Categor., cap. VIII, n. 16.)

2. Praeterea, actus humani habent speciem a fine vel obiecto, ut dictum est *. Sed omne obiectum, et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem. (* Art. 6; qu. I, art. 3.)

3. Praeterea, sicut dictum est *, actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suae bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens. (* Art. I.)

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *de Serm. Dom. in Mont.* *, quod *sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes. (* Lib. II, cap. XVIII.)

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi: et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. (* Art. 2, 5.)

Ad primum ergo dicendum quod duplex est privatio. Quaedam quae consistit in *privatum esse:* et haec nihil relinquit, sed totum aufert; ut caecitas totaliter aufert visum, et tenebrae lucem, et mors vitam. Et inter hanc privationem et habitum oppositum, non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. – Est autem alia privatio quae consistit in *privari:* sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est

immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in *Commento super librum Praedic.* *: quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

* Cap. *de Oppositis.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod omne obiectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem: non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quae consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est *. Et de hac nunc agitur.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod non quidquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Unde etsi in ratione suae speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA octavum, et nonum praecipue articulum, dubium occurrit de illa conditionali: *Si actus a ratione deliberativa procedens non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali* *. Super hac namque propositione fundatur doctrina Auctoris negantis dari in individuo actum humanum indifferentem, seu medium inter bonum et malum moraliter.

* Art. 9.

II. Et quidem Scotus, in II *Sent.*, dist. XLI, sustinere conatur oppositum tripliciter. Primo, quia non omnis actus humanus debet habere huiusmodi bonitatem vel malitiam.

Secundo, quia actus, ex quibus fit habitus virtutis moralis, non est malus, ut patet; nec bonus moraliter, quia non est ex virtute morali. Ergo.

Tertio, quia habens virtutem non semper tenetur illa uti: ac per hoc, potest quandoque operari non male, non utendo virtute. – Nec ponit solum actum indifferentem; sed etiam habitum indifferentem, generatum ex huiusmodi actibus *.

* Loc. cit., ad arg. 2.

III. In *Quolibetis* quoque, qu. XVIII, art. I, directe etiam contra hanc conditionalem somniat triplicem actum et habitum: scilicet bonum, et malum privative, et malum contrarie. Fundatque se super dictis Boetii, *super Praedicamentis* *, in prima proprietate Qualitatis, volentis iniustitiam non privationem, sed contrarium iustitiae significare: et super ratione distinctionis inter privative et contrarie oppositum. Et expresse dicit quod, si quis actum non ordinet ad finem debitum, talis est malus privative, non contrarie: sed si ordinetur ad finem indebitum, tunc est malus contrarie. Vultque Dionysium, cap. IV *de Div. Nom.* *, *Malum contingit ex singularibus defectibus*, intelligi de malo privative, non contrarie.

* Lib. III.

* S. Th. lect XXII.

IV. In II quoque *Sent.*, dist. VII, qu. I, contradicit totaliter praesenti doctrinae, volens quod bonum et malum moraliter ex parte obiecti careant medio, ex parte vero circumstantiae habeant medium. Et propterea non datur humanus actus indifferens ad bonum et malum moraliter, ex obiecto: sed bene datur talis actus indifferens ex parte circumstantiarum. Et ratio primi assignatur, quia oportet actum habere obiectum; obiectum autem oportet esse vel conveniens actui secundum rectam rationem, vel disconveniens. – Ratio vero secundi non alia assignatur nisi quia, si quis det eleemosynam pauperi non propter finem (de quo non cogitat), nec secundum alias circumstantias, talis actus non est bonus moraliter, quia non debite circumstantionatus; nec malus, quia non propter indebitum finem, puta vanam gloriam. Ergo indifferens, et privative tantum malus, non contrarie.

V. Sed haec non solum vero non consonant, sed sibi ipsis forte adversantur. Si enim actus et habitus indifferens, et malus privative, coincidunt apud ipsum, ut ex praedicta dist. VII accipi potest; cum malum privative et contrarie, ut Scotus accipit, in actu morali sint idem, ut probabitur *; sequetur quod actus indifferens et malus contrarie coincidant. Quod implicat. Si autem quatuor quis dixerit genera actuum et habituum moralium secundum bonum [et bonum] et malum moraliter, gratias agamus illi, qui ea adinvenit in nostris moribus, quae nec ipse nec alius in moribus propriis aut alienis potuit experiri. Proponant, quaeso, in speciebus et suis individuis actus istos deliberatos, et advertent errorem suum.

* Num. VIII.

VI. Quatuor ergo agenda hic sunt. Nam primo, obiectis *; secundo, fundamentis satisfaciendum est *; tertio, de indifferentia actus secundum obiectum seu speciem *; et quarto, quod non datur actus indifferens in particulari, ostendendum est.

* Cf. num. IX.

* Cf. num. VIII.

* Cf. num. seq.

Procedemus autem ordine retrogrado, monstrantes primo quod omnis actus humanus in actu exercito est bonus aut malus moraliter. Arguitur ergo sic, primo. Omnis actus otiosus est malus contrarie: sed omnis actus deliberatus privatus debito fine, est otiosus: ergo malus contrarie. – Maior est Iesu Christi, Matth. XII *, de verbo otioso: idem enim est iudicium de reliquis actibus otiosis. – Minor est nota ex terminis. Otiosum enim ex privatione finis debiti dicitur, et est: quod autem ad finem debitum non ordinatur, non solum illum non assequitur, sed etiam sine spe huiusmodi assecutionis fit.

* Vers. 36.

Praeterea, si privatio debiti finis in actu humano non constituit actum malum contrarie, pari ratione, immo maiore, nullius alterius circumstantiae privatio constituit actum humanum malum contrarie. – Patet sequela: quia circumstantia finis est prima, et magis intima. – Falsitas vero consequentis patet ex eo, quod etiam actus boni ex genere suo, si fiunt quando non debent, et ubi non debent, sunt moraliter mali: ut patet de actu coniugali, et ex supradictis * auctoribus de circumstantiis, Aristotele *, Tullio **, etc.

* Qu. VII, art. 3.

* Cf. *Ethic.*, lib. II, cap. III, n. 5. – S. Th. lect. III.

** Cf. *de Inventione*, lib. I.

Praeterea, et est ratio litterae, ratio deliberativa, quando agit, debet agere propter debitum finem. Quia debet agere ex ratione recta: recta autem ratio dictat quod unicuique detur quod sibi debetur; ac per hoc, quod actio ordinetur in finem debitum. Si ergo agit, et non propter debitum finem, ergo privat actionem fine debito, quando oportet. Hoc autem est manifeste malum contrarie; sicut privare hominem bono sibi debito. – Haec de primo, communicando cum Scoto in vocabulis.

VII. Quod autem aliquis actus sit secundum obiectum indifferens *, probatione non eget, sed inductione. Levare siquidem festucam de terra, ire ad agrum, et similia, deliberate, actus humani sunt: et tamen obiecta, relata ad rationem, nec convenientiam nec disconvenientiam important. Volitio enim terminata ad hoc volitum, puta ire ad agrum, nihil habet ex tali volito boni vel mali: quoniam tale volitum nec consonat nec dissonat volitioni secundum rectam rationem, ut de se patet; unde potest et bene et male indifferenter fieri. – Haec de secundo.

* Cf. num. praeced. init.

VIII. Fundamentum autem Scoti * est distinctio inter privationem et contrarietatem *, quam pluries repetit. Et in hoc quidem deceptus est dupliciter. Primo, quia aliud est loqui de istis in communi, et aliud de istis in tali materia. Licet enim in communi privatio non inferat contrarium, in aliqua tamen materia convertuntur privatio et contrarium, ut ipse Scotus fatetur *. Hoc autem maxime accidit in materia morali secundum bonum et malum. Quoniam sicut in naturalibus privatio formae substantialis nunquam invenitur, nisi adiuncta oppositae formae substantiali; ita in moralibus privatio substantialis bonitatis moralis nunquam invenitur, nisi adiuncta oppositae bonitati. Nunquam enim voluntas deliberata actum suum debita sibi bonitate secundum rationem privat, nisi tendendo in aliquod aliud bonum, vere vel apparenter, oppositum illi bono. Si enim declinat in bonum non oppositum, cum non opposita possint esse simul, non declinabit in privationem illius. Et omnium horum radix est, quia agens non intendit in privationem

* Cf. ibid.

* Cf. num. III.

* II *Sent.*, dist. VII.

boni, nisi quia intendit aliud bonum incompossibile illi priori, ac per hoc habens annexam privationem alterius.

Secundo, quia ratio mali culpae, de quo est sermo, cuius Deus non est auctor, non consistit in malitia contrarie, sed in malitia privative; ut ex supradictis * patet. Et si actus humanus non esset malus contrarie, sed privative tantum, actus ipse esset malus moraliter, et peccatum, etc. Verbi gratia, pro novitiis, caecitas, quae est malum naturae in oculo, insinuat tria: puta oculum, dispositionem contrariam visui, et privationem visus debiti. Si in oculo esset privatio visus debiti absque illa dispositione contraria, caecitas esset malum oculi. Dispositio namque illa, cum positivum ens sit, non constituit rationem mali, sed boni: sed privatio visus debiti in oculo apto nato, *quando,* etc., constituit rationem mali. Si igitur actus humanus, qui est capax boni et mali moraliter, declinat a bono morali; dato quod non perveniat ad bonum contrarium, quod vocatur, secundum philosophiam moralem, *malum contrarie;* ex hoc ipso quod est privatus bonitate sibi debita, *quando,* etc., mali moralis vere et proprie rationem habet: quod est esse malum privative. Habent enim se in actu humano malo haec tria, scilicet privatio bonitatis debitae, malum contrarie, et actus humanus, sicut caecitas, dispositio contraria visui, et oculus. Ex distinctione igitur privationis et contrarii, oppositum potius sequitur eius quod intendit Scotus. – Haec de tertio.

* Num. vi. Cf. art. 5, Comment. n. 2.

IX. Quoad quartum *, oportet stabilire in hac, sicut et in ceteris disputationibus, quid *mali* nomine in moralibus intelligitur. Et certum est quod, cum malum moraliter contineatur sub malo absolute, quod, sicut malum est privatio boni debiti subiecto, *quando, sicut,* etc.; ita malum moraliter est privatio bonitatis debitae secundum rationem, *quando, sicut,* etc., in actu humano. Et sive actus humanus habeat secundum suam speciem contrarietatem bono, sive non, ratio peccati, culpae et mali moraliter in illa privatione consistit formaliter. Ignorantia igitur propriae vocis est dicere quod actus humanus non propter finem debitum factus, est indifferens: ex eo enim quod privatus est fine debito, quando oportet, etc., mali moralis rationem habet. Nec opus est contrarietate ad hoc quod mali rationem habeat: quamvis opus sit ea ad hoc quod speciem habeat positivam in moralibus malis, ut patet ex supradictis *.

* Cf. num. vi, init.

* Cf. num. praec. *Secundo.*

Ex his patet responsio ad primum eorum quae inducuntur ex XLI distinctione Secundi *. Ex quo enim omnis actus deliberatus debet habere finem, quia omne agens agit propter finem, et secundum Anselmum *, allegatum a Scoto, *in omni volitione est invenire quid et cur;* oportet quod omnis humanus actus debeat habere bonitatem vel malitiam in suo exercitio. Si enim ad debitum finem ordinatur, cum suis circumstantiis, est bonus: si non, ipso facto est malus, quia privatus debita sibi tunc, etc., bonitate.

* Cf. num. II.

* *Dialog. de Veritate,* cap. XII, al. XIII.

Ad secundum vero dicitur quod actus iusti, ex quibus fit iustitia, sunt boni moraliter: quamvis non sint totaliter perfecti, quia non fiunt prompte, faciliter, delectabiliter, et breviter, ut fiunt ab habituatis. Unde sophisma Consequentis est: Actus non fiunt ex virtute iustitiae habituali, ergo non sunt iusti.

Ad tertium autem dicitur quod, licet habens virtutem non teneatur ad semper uti illa, tenetur tamen, quandocumque operatur, uti forma virtutum, idest recta ratione. Ac per hoc, nunquam potest indifferenter operari.

X. Ad primum autem inductorum ex *Quolibetis* *, iam patet responsio. Licet enim, secundum Boetium et veritatem, aliud sit privatio iustitiae, et aliud iniustitiae habitus; ratio tamen mali consistit in ipsa privatione iustitiae, *quando, sicut,* etc. Unde et iniustitia ipsa actualis et habitualis contraria iustitiae, non habet rationem mali, nisi ratione privationis. Ipsa igitur privatio est primo malum: et cuicumque convenit malum, per ipsam convenit; et non ratione contrarietatis. – Mirum est autem de isto homine exponente quod illa Dionysii auctoritas, IV cap. *de Div. Nom., Malum ex singularibus defectibus,* intelligitur de malo privative; et ex alia parte dicente quod malum privative est indifferens. Sequitur enim ex his quod Dionysius, tractans ibi de malo, tractat de indifferente: et quod bonum consurgit ex causa integra, indifferens autem ex singularibus defectibus. – Istos autem habitus indifferentes quos Scotus finxit *, experientia testari videtur chimaericos esse: eo quod nemo apparet habituatus ad indifferentia.

* Cf. num. III.

* Cf. num. II in fine.

XI. Ad ea demum quae ex VII distinctione Secundi inducta sunt *, respondendo dicitur quod ratio primi nihil penitus valet, a necessitate obiecti ad immediationem boni et mali moralis in eodem, procedens. Stat enim quod obiectum est necessarium, et tamen neutrum, ut patet ex dictis *. Et si necessitas infert immediationem boni et mali, cum in omni volitione non solum *quid,* sed *cur* exigatur *, concedat quoque quod, respectu finis, omnis actus aut malus aut bonus.

* Cf. num. IV.

* Num. VII.

* Cf. num. IX.

Exemplum vero pro ratione secundi, implicat. Quia si quis det eleemosynam pauperi, et non propter malum finem, et nihil cogitet de fine actualiter; non propter hoc agit non propter finem. Quia aut agit propter finem virtualiter: aut agit propter finem quod est obiectum ipsum (iam enim * dictum est quod obiectum voluntatis est finis), dat enim eleemosynam pauperi, ut det eleemosynam pauperi. Hoc autem constat esse bonum. Implicat ergo dicere actum humanum absque fine. Quod si aliae circumstantiae ad actum bonum necessariae omittantur, constat actum esse malum, et non indifferentem. Si enim malum consisteret in positive oppositis circumstantiis, malum a Deo esset, sicut cetera positiva. – Sed de his hactenus.

* Art. 6.

In responsione ad primum octavi articuli, dubium duplex occurrit. Primum est, quia aequivocari videtur de medio. Nam ratio litterae loquitur de medio per participationem: actus autem indifferens est medium per abnegationem tantum.

Secundum est, quia falsum est quod malum morale non tollat totum bonum morale sibi oppositum. Actus namque intemperantiae undique malus tollit totum bonum temperantiae ab illo actu: quamvis non tollat bonum actionis humanae, utpote subiectum; sicut nec ulla privatio tollit subiectum.

II. Ad primum horum dicitur quod, quia ratio litterae inducitur ad satisfaciendum motivo argumenti, scilicet, *Privatio et habitus sunt opposita immediata,* non est descendendum ad tale vel tale medium; sed standum est in formali, scilicet habere vel non habere medium. Et hoc solum intendit littera: scilicet quod quaedam privative opposita habent medium, quia privatio consistit in privari, ac per hoc non tollit totum oppositum.

Ad secundum dicitur quod malum morale dupliciter intelligi potest non tollere totum oppositum. Primo, permissive: idest, non est necesse quod tollat totum bonum oppositum. Et hoc est manifeste verum. Dare namque eleemosynam indigenti propter inanem gloriam, est malum morale: non tamen tollit totam bonitatem moralem ab actu illo, quia actus est bonus moraliter secundum substantiam, malus autem secundum circumstantiam finis. Et hunc sensum non esse alienum ab Auctore, illa verba litterae innuunt, scilicet, *Talis privatio non semper est immediata cum opposito habitu:* quasi insinuetur quod, sicut in communi sufficit privationi in privari, quod non oportet esse immediatam opposito habitui; ita in speciali sufficit malo, quod non oportet ipsum privare toto bono opposito. – Secundo, potest intelligi positive, seu per se. Et sic verificatur, pro quanto omnis actus, quantumcumque malus, oportet quod habeat hanc bonitatem moralem, quod scilicet ordinetur ad beatitudinem, et sit bonus bonitate finis communissimi formaliter, ut patet ex supradictis *. Et sic malum morale non potest tollere totam bonitatem moralem: sicut nec aegritudo totam sanitatem in corpore perseverante in vita. Et haec intellige de malo et bono morali, non secundum hanc vel illam rationem, puta secundum speciem vel obiectum (sic namque aliquis actus nullam habet bonitatem, ut in littera * dicitur); sed simpliciter, secundum quod inveniuntur in rerum natura in actu exercito. Sic enim oportet beatitudinem actum omnem respicere.

* Qu. I, art. 6; qu. V, art. 8; qu. ista, art. 4.

* In corpore.

Circa calcem noni articuli, est dubium motum a Durando, in II *Sent.,* dist. XL *: quia non videtur verum quod actus ex imaginatione procedentes, ut fricatio barbae, motio baculi, etc., sint extra genus moris. Quia actus hominis qui

* Qu. I.

subest libero arbitrio quoad hoc quod est impediri vel non impediri, non est extra genus moris: sed actus isti sunt huiusmodi, ut patet: ergo. – Maior patet ex eo, quod aliter in sensualitate non esset malum moraliter propterea quia liberum arbitrium potuit impedire et non impedire.

II. Ad hoc dicitur quod s. Thomas intendit de actibus illis qui non possunt a libero arbitrio impediri, utpote provenientes ex qualitatibus naturalibus, vel ex apprehensione alicuius occurrentis terribilis vel delectabilis. – Sed hoc verbis litterae contradicit, expresse specificantis tales actus qui vere sunt ex imaginatione causaliter, et sunt motus locales exteriores membrorum nostrorum subiectorum totaliter imperio rationis, ut motus manus ad barbam, et motus baculi a manu, etc.; quos constat potuisse impediri a libero arbitrio.

Aliter ergo dicendum est quod, quia unumquodque est tale non secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu; nec aliquid reponitur in genere per id quod potest esse, sed per id quod est (non enim superficies spectat ad genus coloris quia potest esse alba aut nigra); ideo actus omnis qui actualiter a sola est imaginatione, quamvis possit subesse imperio rationis, non est in genere moris.

Et si contra hoc obiiciatur, quia actus sensualitatis sunt in genere moris ex hoc solo quod potuerunt impediri: negatur hoc. Quoniam actus sensuales qui dicuntur voluntarii quia non impediti a voluntate potente praevenire singulos, non solum potentia, sed actu subsunt voluntati, non positive, sed privative stricte, scilicet non per actum elicitum aut imperatum a voluntate, sed per strictam privationem actus eliciti et imperati: fiunt enim absque praeventione voluntatis potentis et debentis praevenire. Notanter autem dixi *privative stricte*, et non *negative:* quia, ut ex qu. VI, art. 3, superius patet, ad rationem voluntarii indirecte non sufficiunt potestas et negatio, sed adesse oportet obligationem seu debitum. Unde non reducuntur in voluntatem ut causam privative, actus quicumque ab imaginatione et quibuscumque aliis inferioribus viribus, ex hoc quod voluntas potest eos impedire et non impedit; et consequenter non sunt ex hoc in genere voluntarii, et consequenter nec moris: sed ex hoc quod voluntas potest et debet impedire, et non impedit. Tunc enim est vera privatio in subiecto apto nato sub ratione debiti, et non solum possibilis. Unde tunc et intantum actus sensuales sunt voluntarii, quando et inquantum potuit et debuit voluntas impedire. Constat autem ex hoc quod impedire est positivum quoddam, quod non obligatur semper et ad semper voluntas ad impediendum. Ac per hoc, quando imaginatio actus causat illo tempore quo voluntas non debet, quamvis possit, tunc actus illi sunt extra genus voluntarii et moris. Actus autem hi praecipue esse possunt qui indifferentes sunt secundum suam speciem, ut movere baculum, etc.

ARTICULUS NONUS

UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM INDIVIDUUM

I *Sent.*, dist. I, qu. III, ad 3; II, dist. XL, art. 5; IV, dist. XXVI, qu. I, art. 4; *De Malo*, qu. II, art. 5.

*Vide Comment. Caiet. post art. praec.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. * Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quae sub se non contineat, vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est*. Ergo α aliquis actus individualis potest esse indifferens.

* Art. praeced.

2. PRAETEREA, ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, ut dicitur in II *Ethic.* * Sed aliquis habitus est indifferens. Dicit enim Philosophus, in IV *Ethic.* *, de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali: et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute: et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales β sunt indifferentes.

* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

* Cap. I, n. 31. - S. Th. lect. IV.

3. PRAETEREA, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vel vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit in quadam Homilia *: *Otiosum verbum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis* γ, *caret.* Sed verbum otiosum est malum: quia *de eo reddent homines rationem in die iudicii,* ut dicitur Matth. XII *. Si autem non caret ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione, et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

* Homil. VI in Evang. - Cf. *Moral.* lib. VII, cap. XVII, in vet. XXV; *Reg. Past.*, part. III, cap. XIV, al. admon. XV.

* Vers. 36.

RESPONDEO DICENDUM quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est*, non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem; sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis: unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

* Art. 3.

Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem δ; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel

α) *Ergo.* – *videtur quod* addunt *Pa.*
β) *individuales.* – Om. codices.
γ) *aut piae utilitatis.* – Om. codices; cf. loca citata.
δ) *pedem.* – *lapidem Pa.*

humanus; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens *.

* Vid. Comment. Caiet. post art. praec., *Circa calcem noni art.*

Ad primum ergo dicendum quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo, sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens. Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo ε nullus actus ex sua specie est indifferens: non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum, per finem vel circumstantiam. – Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus. Unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus. Sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus. Et secundum hoc, dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi ζ. Et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans. Et secundum hoc, omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod omnis finis a ratione deliberativa η intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui θ corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.

ε) *Sed tamen isto modo.* – *Sed tamen* ACDEFGIpBH, *Sic tamen* sB; *debeatur ei ... sua specie* om. L; *Et sic .... indifferens* om. K.
ζ) *sibi ipsi.* – *sibi* ABCDEFGHIL.
η) *deliberativa.* – *deliberata* ABCDFGHIL.
θ) *qui.* – *quod* AEFIsD.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM ALIQUA CIRCUMSTANTIA CONSTITUAT ACTUM MORALEM IN SPECIE BONI VEL MALI

Supra, art. 5, ad 4; infra, qu. LXXIII, art. 7; IV *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 2, qu^a 3; *De Malo*, qu. II, art. 6, 7.

* Vide Comment. Caiet. post art. seq.

Ad decimum sic proceditur *. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex obiecto. Sed circumstantiae differunt ab obiecto. Ergo circumstantiae non dant speciem actus.

2. Praeterea, circumstantiae comparantur ad actum moralem sicut accidentia eius, ut dictum est *. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

* Qu. VII, art. 1.

3. Praeterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiae. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quaedam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Respondeo dicendum quod, sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis * patet. Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire α ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est β accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti: et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis γ huiusmodi, ordinare potest; contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro, addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.

* Art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur

α) *pervenire.* – *perveniri* codices.
β) *id quod est.* – *id quod est ut* codices, *quod est* P.
γ) *aliis.* – *etiam aliis* codices, *de aliis* ed. *a.*

ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est *, et quasi quaedam specifica differentia eius. * In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

AD TERTIUM DICENDUM quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali: cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multae circumstantiae unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est *. * Art. 7, ad 1; qu. I, art. 3, ad 3.

ARTICULUS UNDECIMUS

UTRUM OMNIS CIRCUMSTANTIA AUGENS BONITATEM VEL MALITIAM, CONSTITUAT ACTUM MORALEM IN SPECIE BONI VEL MALI

Infra, qu. LXXIII, art. 7; IV *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 2, qu^a 3; *De Malo*, qu. II, art. 7.

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiae specificae moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. PRAETEREA, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiae, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum; et quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiae, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. PRAETEREA, secundum Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.* *, *malum causatur ex singularibus defectibus*. Quaelibet autem circumstantia aggravans malitiam, habet specialem defectum. Ergo quaelibet circumstantia [α] addit novam speciem peccati. Et eadem ratione, quaelibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni: sicut quaelibet unitas addita numero, facit novam speciem numeri; bonum enim consistit *in numero, pondere et mensura* *. * S.Th. lect. XXII. * Vide Part. I, qu. V, art. 5.

SED CONTRA, magis et minus non diversificant speciem. Sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita alia [β] circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem: puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati. Tamen potest aggravare vel diminuere peccatum. Et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus. * Art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in his quae intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem *: sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem. * D. 648.

AD SECUNDUM DICENDUM quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est *. Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quae est ex alia conditione actus. * In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod non quaelibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non semper addit [γ] novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud. Et pro tanto, licet augeat bonitatem vel malitiam, non [δ] semper variat speciem boni vel mali.

α) *circumstantia.* – Om. ABCDEGHIKLpF. – Pro *addit, habet* Pa.
β) *alia.* – *aliqua* codices.
γ) *semper addit.* – *superaddit* P (et *a*?).
δ) *non.* – *non tamen* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA decimum et undecimum articulum, una cum responsione ad quartum in quinto articulo huius quaestionis decimaeoctavae, adverte, et diligenter considera quod, sicut in naturalibus quaedam accidentia sunt secundum se formae, ut albedo et dulcedo; quaedam autem sunt solummodo conditiones praesuppositarum formarum, ut magis,

minus, maius, fortiter, velociter, et alia huiusmodi: ita in moralibus circumstantiae duplices, quaedam secundum se bonitates vel malitiae, ut sunt omnes actus virtutum et vitiorum; quaedam conditiones tantum suppositarum virtutum vel malitiarum, ut maius et minus, magis et minus, et his similia.

Differentia inter istas circumstantias manifesta est. Quia istae secundae nunquam faciunt actum bonum vel malum, quamvis augeant vel minuant bonitatem vel malitiam: primae autem faciunt actum bonum vel malum. Et ratio est in promptu: quia primae apponunt ex se bonitatem vel malitiam; secundae, non. – Differentia rursus inter eas est, quod primae secundum se sunt species quaedam moralium, habentes propria obiecta convenientia vel disconvenientia rationi: ut patet de furto facto in loco sacro. Actui namque furti adiungitur iniuria loci sacri, quae habet propriam speciem ex loco sacro obiecto rationi ut iniuriam patiente: est namque obiectum hoc secundum se rationi dissonans. Secundae autem non sunt secundum se species moralium, nec habent propria obiecta. – Et ex hoc sequitur quod primae dant speciem actui quem circumstant, quando actus est circa illud circumstantiae obiectum. Ita quod sunt quasi duo actus, unus circa obiectum actus, et alter circa obiectum circumstantiae, ut in furto ex loco sacro apparet, scilicet acceptio alieni, et iniuria loco sacro irrogata. Et propterea in littera * dicitur quod circumstantiae mutantes seu dantes speciem, transeunt in conditiones principales, seu differentias obiecti: iam enim * stabilitum est ex obiecto haberi speciem bonitatis et malitiae moralis actus. Et ex eadem radice dictum fuit in littera quinti articuli, in responsione ad quartum, quod quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam, dat actui speciem, quia repugnat rationi. Ex hoc namque quod secundum se rationi repugnat, habet utrumque, scilicet et quod malitiam secundum se importet, et quod sit vel habeat proprium obiectum rationi repugnans: ac per hoc, in propria specie reponat actum quem constituit malum. Constitutio enim actus in esse mali ex obiecto est: constat autem transmutationem actus de bonitate in malitiam, constitutionem esse in esse mali.

* Art. 10, ad 2.

* Art. 2.

II. Adverte secundo, quod in littera ex his locis habes duas regulas generales de circumstantiis dantibus species moralibus actibus. Prima est nunc dicta, quod quandocumque circumstantia facit actum de bono aut non bono malum, dat speciem. Secunda est hic, in articulo decimo, quod quandocumque circumstantia respicit specialem, idest secundum se proprium ordinem rationis, dat speciem. Utraque est exposita; et utramque oportet notare et recolere in qu. LXXII *, ubi de specificatione peccatorum agitur.

* Art. 9.



QUAESTIO DECIMANONA

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS

IN DECEM ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xviii, Introd.

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis *.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

Secundo: utrum ex solo obiecto dependeat.

Tertio: utrum dependeat ex ratione.

Quarto: utrum dependeat ex lege aeterna.

Quinto: utrum ratio errans obliget.

Sexto: utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem, sit mala.

Septimo: utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo: utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

Nono: utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo: utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBIECTO

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni: quia malum est *praeter voluntatem*, ut Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.** Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala [α].

*S.Th. lect. xxii.

2. Praeterea, bonum per prius invenitur in fine: unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum, in VI *Ethic.* *, *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis:* ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

* Cap. v, n. 4. - S. Th. lect. iv.

3. Praeterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V *Ethic.* *, quod iustitia est secundum quam aliqui volunt iusta: et eadem ratione, virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quae est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

* Cap. i, n. 3. - S. Th. lect. i.

Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est *. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

* Qu. xviii, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando [β] malus.

Ad secundum dicendum quod, quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis *, ut supra ** dictum est.

* D. 621. ** Qu. i, art. 1, ad 2.

Ad tertium dicendum quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra * dictum est.

* Qu. xviii, art. 5.

α) *esset mala.* – *esset mala voluntas* E, *voluntas esset mala* ceteri.

β) *semper, sed aliquando.* – *sed* ABCDEFGHL, *sed etiam* I.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa primum articulum quaestionis decimaenonae, dubium occurrit de illa propositione: *Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis:* Aut enim intendit de actibus voluntatis simpliciter; aut in genere moris. Si de actu voluntatis simpliciter, tunc sequeretur quod unus numero actus voluntatis substantialiter esset in duabus speciebus disparatis: quod non est intelligibile. Patet sequela de consensu in adulterium propter furtum. – Si de actu voluntatis ut est in genere moris, cum esse in genere moris accidat voluntatis actibus, sequitur quod non sint eorum per se differentiae illae quae sunt moralium per se differentiae, ut bonum et malum.

II. Ad hoc dicitur quod, cum bonum et malum, ut a s. Thoma in Prima Parte, qu. xlviii, art. 1, ad 2, didicimus, in solis moralibus constituant species; et actus voluntatis simpliciter sint in genere naturalium; oportet dicere quod bonum et malum non sunt per se differentiae actus voluntatis; ita quod actus voluntatis non differunt

specie secundum se, secundum per se differentias boni et mali, seu, quod idem est, secundum species moralium. – Quod autem actus voluntatis sint in genere naturalium, etiam specifice, patet ex tribus supradictis. Primo, ex distinctione actuum voluntatis, absque admixtione moralium, superius * facta, trium circa finem, et trium circa ea quae sunt ad finem. Secundo, ex eo quod unus numero actus voluntatis est in diversis speciebus moralium disparatis, eo quod sunt eius accidentia, sicut idem pomum in speciebus albi et dulcis *. Tertio, ex eo quod aliquis actus voluntatis habet obiectum indifferens ad bonum et malum morale *: extra per se autem differentias alicuius, non invenitur ipsum.

* Qu. VIII sqq.
* Qu. XVIII, art. 7, ad 1.
* Ibid., art. 8.

Quod autem huius oppositum non intendat hic Auctor, non solum ex praedictis, sed ex praesenti habetur littera, volente actum voluntatis sic secundum boni et mali differentias distingui, sicut actus rationis secundum differentias veri et falsi. Constat enim quod unus numero rationis actus, puta opinio actualis quod Socrates sedet, est successive verus et falsus, absque sui mutatione: quod esset impossibile, si differentia secundum verum et falsum esset per se divisiva ac constitutiva actus rationis; neque enim aliquod unum individuum coloris est modo album, modo nigrum. Sicut igitur actus rationis suam habet absolute speciem, differentiamque constitutivam, susceptivam veri et falsi; ita actus voluntatis proprium habet genus, differentias ac species in genere naturae, praevenientia genus et species moralium.

III. Quomodo autem haec litterae verba * accipienda sunt, videndum restat. Difficultatem habent non solum ex perseitate, sed ex perseitate tali, scilicet differentiarum. Plus enim exigitur ad hoc quod bonum et malum sint per se differentiae actus, quam quod sint per se spectantia ad actum. Facile siquidem patet quod in definitione boni et mali moralis ponitur voluntatis actus, quoniam sunt circa voluntarium: ac per hoc, ad perseitatem secundi modi spectant. Sed ad hoc quod sint per se differentiae, perseitas primi modi requiritur. Quae cum non sit, dupliciter dici potest. Aut quod hic sumitur *per se* ut distinguitur contra *per aliud*, et actus voluntatis in genere actuum: ut sit sensus quod bonum et malum sunt actus voluntatis differentiae per se, idest non per aliud, in genere actuum. Et secundum hoc, ponitur differentia inter actus humanos voluntatis, et aliarum potentiarum, in hoc quod bonum et malum distinguunt actus aliarum virium mediantibus actibus voluntatis, quoniam non nisi quatenus voluntarii sunt: actus autem voluntatis distinguunt per se, idest non per aliquid aliud. Insinuatur quoque quod, licet bonum et malum sint per se differentiae constitutivae conditionum supervenientium actibus voluntariis, et non ipsorum actuum secundum se; applicando tamen eas ad actus ipsos, respiciunt actus voluntatis per se, alios per aliud. – Aut quod hic sumitur *per se* proprie, ut distinguitur contra *per accidens;* et actus voluntatis non in genere naturae, sed ut est in genere moris: ut sit sensus quod bonum et malum moraliter sunt per se differentiae actus voluntatis in genere moris. Et secundum hoc, fundatur hic explicanda et hinc deducenda in sequenti articulo, differentia inter bonitatem ac malitiam actus voluntatis et aliorum actuum humanorum, in hoc quod bonum et malum moralia ad alios actus, ut sunt in genere moris, se habent ut differentiae per se, et ut ordinatae inter se per accidens, et ut circumstantiae; ad actum vero voluntatis in genere moris, se habent ut per se differentiae, et non aliter, ut in sequenti articulo plenius patebit. Et hic procul dubio sensus est intentus ab Auctore, et subtilis valde est: sed difficultates eius in sequenti sunt clarae articulo.

* Cf. num. I.

IV. Circa corpus eiusdem articuli, dubium est an eodem modo sumantur bonum et malum in responsione, cum dicitur, *Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis;* et in eius subiuncta ratione, cum subditur, *Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem.* Quod enim eodem modo sumantur, scilicet de bono et malo morali, tractatus ipse moralis, et converificatio testantur: malum enim in communi non constituit aliquam speciem, ut praedictum est *. – Quod autem diversimode sumantur, scilicet in responsione pro moralibus, et in ratione pro transcendentibus, ex proportionalitate adiuncta veri et falsi insinuatur: verum enim et falsum ad nostram rationem, sicut bonum et malum in communi ad nostram voluntatem, se habent.

* Cf. num. II; et qu. XVIII, art. 5, Comment.

V. Ad hoc dicitur quod, licet in responsione bonum et malum non nisi pro bono et malo morali sumi possint, quoniam in solis moralibus bonum et malum sunt per se differentiae constitutivae; in ratione tamen utroque modo sumi possunt, et pro moralibus, et pro transcendentibus. Pro moralibus quidem, quia ex hoc quod haec per se spectant ad voluntatem, sequitur quod eorum differentiae per se distinguant actus eius, modo exposito *. Pro transcendentibus vero, quia ex hoc quod voluntas per se, in primo modo perseitatis, respicit bonum tanquam proprium obiectum, et consequenter malum; ex hoc, tanquam ex prima radice, procedit ut ad bonum in moralibus voluntatis actus per se, ut proprium susceptivum, concurrat, et non per alios actus illorum differentiis distinguatur, sed per se, ut exposuimus *. Et hic sensus est profundior, et magis dignus tanto Auctore, ut in III *Contr. Gent.*, cap. IX, videre poteris.

* Num. III.
* Ibid.

VI. Responsionem ad tertium eiusdem primi articuli sic intellige quod, licet obiectum voluntatis sit bonum bonitate naturae, idem tamen bonum, ut conveniens secundum rationis ordinem, est bonum moris obiective. Et sic dat bonitatem moralem formaliter actui.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX SOLO OBIECTO

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiae. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis * patet. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine.

* Qu. XVIII, art. 4.

2. PRAETEREA, bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra * dictum est. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiae in actu voluntatis: puta quod aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout non [α] debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

* Ibid., art. 3.

3. PRAETEREA, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra * habitum est. Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non a solo obiecto.

* Qu. VI, art. 8.

α) *non.* – Om. PEKsA et ed. *a.*

* Qu. xviii, art. 10, ad 2. * Art. praeced.

Sed contra, ex circumstantiis, inquantum huiusmodi, actus non habet speciem, ut supra * dictum est. Sed bonum et malum sunt specificae differentiae actus voluntatis, ut dictum est *. Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens: sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus quod ea quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto: et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium: nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum quod, supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet [β], potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni: quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum: nisi forte per accidens, inquantum aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti: inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

β) *vel ubi non debet.* – Om. PKa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis, in responsione ad primum, adverte ultima verba, et scito quod tria insinuant. Primo, quod differt tunc bonitas obiecti a bonitate finis in actu voluntatis, quando finis pendet ex fine. Secundo, quod tunc etiam differt, quando voluntas pendet ex voluntate. Tertio, quod utrumque horum est per accidens. – Primum significat quod, quando sunt plures fines per se subordinati et voliti simul, ut cum quis vult medicinam sanativam propter adeundam militiam propter victoriam; formalis bonitas obiecti, puta esse sanum, differt a bonitate alterius finis, puta militiae. – Secundum vero, quod quando voluntas unius finis, puta adulterii, dependet ex voluntate alterius per accidens finis prioris, puta furti, ut cum quis vult adulterari ut furetur; malitia quoque obiecti, puta adulterii, differt a malitia finis, puta furti. – Tertium autem, scilicet quod utrumque horum est per accidens, significat quod accidit actui voluntatis differentia haec bonitatis utroque modo: quia accidit fini subordinari alteri fini, et accidit voluntati dependere ex alia voluntate, sicut accidit moventi quod moveatur. Nisi enim accideret, omni fini et omni volitioni conveniret.

De differentia autem utriusque bonitatis in actibus aliarum virium, hic tacta, in sequenti quaestione * ex proposito erit sermo diffusus.

* Art. 2, Comment.

II. Circa praedicta verba dubium occurrit: quia differentia finis et eius quod est ad finem, non per accidens spectat ad voluntatem; nec voluntas per accidens intendit et eligit. Ergo non solum per accidens, sed per se differt, quoad voluntatem, bonitas ex fine, et ex obiecto: illa enim ad intentionem, haec ad electionem spectat.

Ad hoc dicitur quod, licet nihil illorum assumptorum concurrat per accidens ad voluntatem, neganda tamen est sequela: quia bonitas finis, et eius quod est ad finem, ut sic, est unamet, licet finis et id quod est ad finem distinguantur. Unde id quod est ad finem, dupliciter comparari potest ad voluntatem. Uno modo, ut sic: et non habet aliam bonitatem, sed finis est eius ratio formalis. Alio modo, secundum aliquam aliam propriam bonitatem: et sic non est ut ad finem, sed ut seorsum volitum. Et tunc differt bonitas obiecti a fine, sed per accidens, ut in littera dicitur.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX RATIONE

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supradictis * patet. Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

* Qu. ix, art. 1.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod bonitas intellectus practici est *verum conforme appetitui recto*. Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas [α] rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis, quam e converso.

* Cap. ii, n. 3. – S. Th. lect. ii.

3. Praeterea, movens non dependet ab eo quod

α) *bonitas.* – *bonum* ABCDEFGIKLpH.

movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra * dictum est. Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

* Qu. IX, art. I.

SED CONTRA EST quod Hilarius dicit, in X *de Trin.* *: *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subiicitur.* Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi.

* Num I.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare *, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.

* Art. I, 2.

* D. 229.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem: sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem.

AD TERTIUM DICENDUM quod voluntas quodam modo movet rationem; et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, ut supra * dictum est.

* Qu. IX, art. I.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX LEGE AETERNA

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat a lege aeterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanae voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege aeterna.

2. PRAETEREA, *mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur X *Metaphys.* * Sed lex aeterna non est homogenea voluntati humanae. Ergo lex aeterna non potest esse mensura voluntatis humanae, ut ab ea bonitas eius dependeat.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. IX, cap. I, n. 13.

3. PRAETEREA, mensura debet esse certissima. Sed lex aeterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostrae voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostrae dependeat.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XXII libro *Contra Faustum* *, quod *peccatum est factum, dictum, vel concupitum aliquid contra aeternam legem.* Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege aeterna.

* Cap. XXVII.

RESPONDEO DICENDUM quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda: quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina *. Unde in Psalmo IV ** dicitur: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:* quasi diceret: « Lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. » Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere.

* D. 811.
** Vers. 6, 7.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod unius rei non sunt plures mensurae proximae: possunt tamen esse plures mensurae, quarum una sub alia ordinetur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod mensura proxima est homogenea mensurato *: non autem mensura remota.

* D. 13, 870.

AD TERTIUM DICENDUM quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE, SIT MALA

II *Sent.*, dist. XXXIX, qu. III, art. 3; *De Verit.*, qu. XVII, art. 4; *Quodl.* III, qu. XII, art. 2; VIII, qu. VI, art. 3; IX, qu. VII, art. 2; *Rom.*, cap. XIV, lect II; *Galat.*, cap. V, lect. I.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante, non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanae, inquantum derivatur a lege aeterna, ut dictum est *. Sed ratio errans non derivatur a lege aeterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanae. Non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

* Art. praeced.

2. PRAETEREA, secundum Augustinum *, inferioris potestatis praeceptum non obligat, si contrarietur praecepto potestatis superioris: sicut si proconsul iubeat aliquid quod imperator prohibet. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra praeceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat. Non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

* Serm. LXII *de Verb. Evang.*, al. Serm. VI *de Verb. Dom.*, cap. VIII.

3. PRAETEREA, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiae. Sed voluntas discordans a ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiae: puta, si ratio errans errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas eius qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante, non est mala.

SED CONTRA, sicut in Primo * dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante, est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala: dicitur enim *Rom.* XIV *: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, idest omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante, est mala.

* Qu. LXXIX, art. 13.

* Vers. 23.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in Primo * dictum est), idem est quaerere utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quaerere utrum conscientia errans obliget. Circa quod, aliqui distinxerunt tria genera actuum: quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod, si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter, si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione praecipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quae sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex praecepto; vel quod illa quae sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio vel conscientia errans. Et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel praeceptum, erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat: ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala.

* Loc cit. supra.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet: non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est *, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis. Puta, abstinere a fornicatione bonum quoddam est: tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, feretur [α] in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum: non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem: sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum: non quia sit [β] malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod, *per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam: per accidens autem, qui non sequitur etiam rationem falsam*. Unde dicendum est simpliciter quod [γ] omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala *.

* Art. 3.

α

β

* Cap. IX, n. I. - S. Th. lect. IX.

γ

* D. 384.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod iudicium ratio-

α) *feretur.* – *fertur* PEFHL*a*. – Pro *sub*, *ut sub* ABCDEGHILpF.
β) *sit.* – *illud sit* Pa.
γ) *est simpliciter quod.* – *quod simpliciter* Pa.

δ nis errantis licet non derivetur [δ] a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur quod inferior potestas praecipit aliquid contra praeceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod praeceptum proconsulis esset praeceptum imperatoris, contemnendo praeceptum proconsulis, contemneret praeceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum.

Ad tertium dicendum quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino praecepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi. Et tunc ad talem speciem malitiae reducitur talis mala voluntas.

δ) *licet non derivetur.* – *non derivatur* codices, *licet non derivatur* ed. *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa materiam quinti et sexti articuli, omisso tertio et quarto, adverte, confessor, quod depositio erroneae rationis fit non solum per oppositam rationem, aut veritatis cognitionem; sed etiam per exclusionem ad applicationem ad opus. Verbi gratia, mulier audiens a praedicatore quod uti alienis capillis est peccatum mortale quia est simulatio, concipiensque ex ratione audita et auctoritate praedicatoris, talem usum esse peccatum mortale; et ex alia parte vellet uti huiusmodi capillis; et inde ratione, hinc appetitu movente, nescit solvere motiva rationis erroneae contrariae appetitui suo; tamen putans, absque solutione rationis, id sibi licere, utitur talibus capillis. In hoc, et similibus, non est, proprie loquendo, voluntas discordans a ratione errante: quia non fit contra conscientiam. Et ratio est quia, licet maneat ratio errans in se, non manet tamen applicata ad hoc velle, nec actualiter nec virtualiter; sed deponitur applicatio illa, ac per hoc, erronea conscientia, quae in applicatione consistit. Licite autem hoc absque ulla alia ratione fit, etiam si ex impetu vel libito fiat. Quia ratio erronea non habet in se unde liget, sed quatenus acceptatur: unde ex quacumque causa non acceptetur, vel in se vel in applicatione, non ligat.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI, SIT BONA

De Verit., qu. XVII, art. 3, ad 4; *Quodl.* III, qu. XII, art. 2, ad 2; VIII, qu. VI, art. 3, 5; IX, qu. VII, art. 2.

* Vide Comment. Caiet. post art. praeced.

Ad sextum sic proceditur *. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti, sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione, tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi, tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.

2. Praeterea, voluntas concordans praecepto Dei et legi aeternae, semper est bona. Sed lex aeterna et praeceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti, est bona.

3. Praeterea, voluntas discordans a ratione errante, est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala. Et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit: quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti, est bona.

Sed contra, voluntas occidentium Apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Ioan. XVI * (* Vers. 2.): *Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se [α] praestare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti, potest esse mala.

Respondeo dicendum quod, sicut praemissa quaestio eadem est cum quaestione qua quaeritur utrum conscientia erronea liget; ita ista quaestio eadem est cum illa qua quaeritur utrum conscientia erronea excuset. Haec autem quaestio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra * (* Qu. VI, art. 8.) quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu inquantum est voluntarius, ut ex praemissis * (* Art. 2.) patet; manifestum est quod illa ignorantia quae causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quae involuntarium non causat. Dictum est etiam supra * (* Qu. VI, art. 8.) quod ignorantia quae est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur: indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra * (* Ibid.) dictum est.

Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet [β] involuntarium, proveniens ex ignorantia

α) *se.* – Om. ABCGILpDFH.

β) *causet.* – *causat* PIa.

alicuius circumstantiae absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala. Puta, si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala: eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc, quod credat aliquam mulierem submissam, esse suam uxorem, et, ea petente debitum, velit eam cognoscere; excusatur voluntas eius, ut non sit mala: quia error iste ex ignorantia circumstantiae provenit, quae excusat, et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit in iv cap. *de Div. Nom.* *, *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

* S. Th. lect. xii.

Ad secundum dicendum quod lex aeterna errare non potest, sed ratio humana potest errare. Et ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta, nec [γ] semper est concordans legi aeternae.

Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur. Sicut, supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, peccabit [δ]. Nec tamen est perplexus: quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiae qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate. Nec tamen est homo perplexus: quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

γ) *nec.* – *sed nec* DEIKpAF.

δ) *peccabit.* – *semper peccabit* P.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM VOLUNTATIS BONITAS IN HIS QUAE SUNT AD FINEM, DEPENDEAT EX INTENTIONE FINIS

II *Sent.*, dist. xxxviii, art. 4, 5.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra * quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quae sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

* Art. 2.

2. Praeterea, velle servare mandatum Dei, pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriae, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Praeterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti: qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *Confess.* *, quod intentio remuneratur a Deo. Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis [α] dependet.

* Cf. lib. XIII, cap. xxvi; *Enarrat. in Psalm.* XL.

Respondeo dicendum quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo, ut praecedens; alio modo, ut concomitans [β]. Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum: habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra * dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis.

* Art. 1, 2.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti: puta si aliquis velit [γ] aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum quod, quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quaedam ratio bonitatis in obiecto, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali *: et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum. Unde voluntas eius est mala. – Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona: et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis qui praecessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

* D. 232, 296, 782, 784, 818, 897, 1200.

Ad tertium dicendum quod, sicut iam * dictum est, *malum contingit ex singularibus defectibus, bonum vero ex tota et integra causa.* Unde sive

* Art. praeced., ad 1. – Cf. loc. ibi cit.

α) *finis.* – Om. codices.
β) *concomitans.* – *consequens* F.

γ) *velit.* – *vult* E, *vellet* Pa.

voluntas sit eius quod est secundum se malum, etiam [δ] sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali; semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni [ε] sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum.

δ) *etiam.* – *et* PABCEFGHIKL*a.* – Pro *sive sit boni, sive sit bona* PABCDFGHIKL*a.*

ε) *boni.* – *bona* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa titulum articuli septimi, adverte quod, licet hactenus de voluntate, idest de actu interiori voluntatis, in hac quaestione tractatum sit; in hoc articulo quaestio est de voluntate, idest de actu interiori voluntatis, *ut distinguitur contra intentionem.* Ea autem necessitas quaestionis huius fuit, quia voluntas ab intentione saepe distingui solet, et plurimum intentio iudicari in continua morum frequentia, voluntasque ex intentione accusari vel excusari.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM QUANTITAS BONITATIS VEL MALITIAE IN VOLUNTATE, SEQUATUR QUANTITATEM BONI VEL MALI IN INTENTIONE

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. xii *, *Bonus homo de thesauro bono cordis sui* [α] *profert bona*, dicit Glossa *: *Tantum boni quis facit, quantum intendit.* Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est *. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

* Vers. 35. - Cf. Luc. vi, vers. 45.
* Interlin.
* Art. praeced.

2. Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa [β] bonae voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Praeterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: si enim aliquis proiiciens lapidem, intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo, pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo, pari ratione, potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

Respondeo dicendum quod circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari: una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit; alia ex intensione actus, quia intense vult vel agit, quod est maius ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi: sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo, propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra removere: puta, aliquis intendit ire usque [γ] Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. – Sed ex parte interioris actus voluntatis, non est nisi uno modo: quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento: et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius; propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis: quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra * dictis patet. Licet materialiter, intentione [δ] existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem. Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicinam [ε].

* Qu. xii, art. 4; qu. xviii, art. 6.

Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut obiectum: puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari. Et tamen non propter hoc intense vult vel operatur: quia quantitatem boni intenti non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est *. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra * dicetur.

* In isto art.
* Cf. qu. xx, art. 4; qu. cxiv, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praeci-

α) *thesauro bono cordis sui.* – *corde thesauri sui* ABCDGHIL, *bono thesauro* F, *bono thesauro suo* K.
β) *causa.* – *quaedam causa* ABCDEFGHKL.
γ) *usque.* – *usque ad* B, om. FI.
δ) *intentione.* – *recta* addunt Pa.
ε) *medicinam.* – *medicari* Pa.

pue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa* dicit ibidem quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera.* Bonitas enim intentionis, ut dictum est *, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum meritorium apud Deum.

* Ordin. ex Rabano.

* In corpore.

ζ Ad secundum dicendum quod bonitas ζ intentionis non est tota causa bonae voluntatis. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis: et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum η mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est *. η

* In resp. ad 2.

ζ) *bonitas.* – *sola bonitas* PKa.

η) *tantum.* – *tantum etiam* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli octavi, voluntas sumitur ut in praecedenti articulo *.

* Cf. Comment. ibi.

In corpore eiusdem articuli, adverte primo, quod Auctor plus determinat quam quaesierit: quaesivit enim de quantitate voluntatis et intentionis; determinat autem de quantitate praedictorum, et actus etiam exterioris. Et hoc ad perfectionem doctrinae; et propter identitatem rationis, quoad hoc, in voluntate et actu exteriori, sublatis impedimentis.

Adverte secundo, quod in littera distinguitur tam voluntas quam actus exterior: respectu scilicet *secundum se*, et *ut stat sub intentione.* Et dicitur quod nec quantitas ex obiecto, nec quantitas ex modo intensionis, descendit necessario in actum volitionis aut actus exterioris secundum se, seu materialiter, idest ut tendunt in sua obiecta propria: sed quantitas utraque, scilicet ex obiecto et modo intensionis, redundat in utrumque actum, scilicet voluntatis et exterioris, ut stant sub intentione, seu formaliter, idest ut tendunt in finem quem respicit intentio.

II. In responsione ad tertium eiusdem articuli, dubium occurrit quomodo verificetur quod *quantum mala est intentio, tantum mala est voluntas:* an scilicet verificatur de voluntate materialiter et secundum se; aut formaliter, et ut stat sub intentione. Si secundo modo, nulla est differentia inter quantitatem bonitatis et malitiae, in hoc: quoniam, ut in corpore articuli patet, quantitas intentionis bonae redundat in voluntatem et actum formaliter. Si primo modo, sic convincitur falsum manifeste: quoniam neutra malitia necessario descendit ex intentione in voluntatem materialiter.

III. Ad hoc dicitur quod ea quae dicta sunt in corpore articuli, verificantur de quantitate bonitatis et malitiae. Et de bonitate quidem, in littera patet: de malitia autem, eisdem rationibus probatur. Quod enim quantitas malae intentionis ex obiecto, non necessario descendat in voluntatem secundum se, patet ex hoc, quod intendens aliquod magnum malum, potest velle uti aliquo medio non sufficienter consono tanto malo: sicut si quis vellet emere episcopatum, et offerret solas preces. Quod etiam quantitas malae intentionis ex modo, non descendat in quantitatem actus secundum se, patet ex hoc, quod contingit intense intendentem adulterium, minus libenter frangere murum, per quem ingrediatur ad intentum habendum. Cum igitur non oporteat esse verum quod quantum mala est intentio, tantum mala sit voluntas materialiter; relinquitur ut verificetur hoc dictum de voluntate formaliter, idest ut stat sub intentione.

Et ad obiectionem contra hoc, dicitur quod, stante hoc, salvatur differentia inter quantitatem bonitatis et malitiae in hoc, quod quantitas malitiae intentionis est semper quantitas malitiae voluntatis formaliter, sicut quod absolute constituit eam tantum malam: quantitas vero bonitatis intentionis non oportet quod sit quantitas bonitatis voluntatis. Et ratio differentiae est, quia *sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis* *. Constat autem quod malitia in intentione sufficit ad constituendam voluntatem malam, bonitas autem non: quia *bonum constat ex causa integra, malum autem ex particularibus defectibus* *. Unde, dando eleemosynam propter inanem gloriam, non solum intentio est mala, sed etiam actus formaliter: et consequenter, quanto peior est intentio, tanto peior erit actus formaliter. Sicut absolute conceditur quod actus dantis eleemosynam propter inanem gloriam, est malus; ita absolute concedendum est quod actus dantis eleemosynam propter maximam affectionem inanis gloriae, est peior. Et similiter si fiat propter maius malum, puta subversionem fidei. Sed, furando divitem propter subveniendum pauperibus, bonitas intentionis non constituit bonitatem actus: et consequenter quantitas bonitatis in intentione, non constituit quantitatem bonitatis in actu. In quo enim non ponitur bonitas, in eo nec quantitas illius cogitari potest. Et haec est intentio litterae.

* Cf. Aristot. *Topic.*, lib. II, cap. x, n. 2; lib. V, cap. VIII, n. 3, 4.

* Cf. Dionys., *de Div. Nom.*, cap. IV. – S. Th. lect. XXII.

ARTICULUS NONUS

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX CONFORMITATE AD VOLUNTATEM DIVINAM

I *Sent.*, dist. XLVIII, art. 1; *De Verit.*, qu. XXIII, art. 7.



Ad nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat ex conformitate voluntatis divinae. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinae: ut patet per id quod dicitur Isaiae LV *: *Sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam. Quod est inconveniens.

* Vers. 9.

2. Praeterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiae divinae: multa enim Deus scit quae nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

3. Praeterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinae. Ergo nec voluntas voluntati.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXVI *: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis:* quod dicit quia *rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi,* ut Augustinus exponit α in *Enchirid.* * Recti-

* Vers. 39.

* α *Enarrat. in Psalm. XXXII*, serm. I.

α) *exponit.* – *dicit* Pa.

tudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

* Art. 7.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra * dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus [β].

* Qu. I, art. 8; qu. III, art. I.

Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum, et ad tertium argumentum [γ].

β) *quod est Deus.* – Om. Pa.

γ) *ad tertium argumentum.* – *ad tertium* E, *tertium* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo nono, circa illa verba: *Ad bonitatem voluntatis humanae requiritur quod ordinetur in summum bonum,* memento quod ordinari in summum bonum contingit tripliciter. Uno modo, in communi. Et hoc commune est bonis et malis: quilibet enim propter aliquid operatur apparens sibi summum bonum. – Alio modo, in speciali, confuse tamen: sicut si quis, nesciens in quo consistat summum bonum, puta in visione Dei, vel in Deo, operetur propter summum bonum, quod in veritate est summum bonum. Et hoc potest convenire bonis. – Tertio modo, in speciali, et distincte: ut si quis operari intendit propter Deum cognoscendum, amandum, etc. Et hoc etiam contingit dupliciter: puta propter cognitionem, amoremque, etc, ad quae natura potest; et ad quae gratia Dei elevat.

In proposito igitur, ad bonitatem voluntatis humanae requiritur quod ordinetur ad summum bonum non apparenter, sed quod in veritate est summum, confuse vel distincte, naturaliter vel supernaturaliter, secundum statum personae. Quod dico propter gentiles et ignorantes. Si enim secundum proportionem concessi sibi luminis, in verum summum bonum ordinent actiones suas, bonae moraliter erunt: et si non, non.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM NECESSARIUM SIT VOLUNTATEM HUMANAM CONFORMARI VOLUNTATI DIVINAE IN VOLITO, AD HOC QUOD SIT BONA

1 *Sent.*, dist. XLVIII, art. 2, 3, 4; *De Verit.*, qu. XXIII, art. 8.



Ad decimum sic proceditur. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinae voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.

2. Praeterea, Deus vult damnare aliquem, quem praescit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinae voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque [α] contra pietatem: puta, cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo [β] conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito.

* Vers. I.
* Ordin. ex Aug.

Sed contra est quia super illud Psalmi XXXII *, *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa *: *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult.* Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Praeterea, forma voluntatis est ex obiecto, sicut et cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae, sequitur [γ] quod teneatur conformare in volito.

3. Praeterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinae voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinae in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis * patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona: et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est: voluntas autem alterius, puta

* Art. 3, 5.

α) *quandoque.* – Om. codices.
β) *homo.* – Om. Pa.

γ) *sequitur.* – *requiritur* Pa.

uxoris vel filii, qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito: nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. – Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator: unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum [δ], quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem: cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune: sed non materialiter *, ratione iam dicta. – Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae [ε] in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

* D. 422, 492.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. – In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum est mors, quia ipse *vult omnes* [ζ] *homines salvos fieri* *: sed vult ista sub ratione iustitiae [η]. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturae servari.

* I *Tim.*, cap. II, vers. 4.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero quod in contrarium obiiciebatur [θ], dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

Ad tertium dicendum quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem. Sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non est in proposito.

δ) *consideratum.* – *consideratam* ABCDEGIKLpH.
ε) *voluntati divinae.* – Om. codices.
ζ) *omnes.* – Om. ABCDGIpH.
η) *iustitiae.* – *iusti* ABCDEFGIKLsH.
θ) *vero ... obiiciebatur.* – *ergo ... obiicitur* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo decimo, iungito verba in responsione ad primum, verbis in corpore articuli: et memor supradictorum in articulo sexto quaestionis primae, adverte quod, quia velle aliquid sub ratione boni, est velle illud propter summum bonum, ideo dicitur quod voluntas volens aliquid sub ratione boni, est conformis divinae voluntati in volito formaliter, quod est velle propter divinum et commune bonum. Sed cave ne propterea dicas omnem voluntatem semper conformari divinae in volito formaliter, quia *nullus operatur aspiciens ad malum* *, sed ad aliquam boni rationem; et consequen-

* Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, cap. IV. - S. Th. lect. XIV, XXII.

ter voluntas mala conformatur divinae voluntati in volito formaliter. Hoc enim falsum est. Licet enim voluntas, quantumcumque mala, inquantum habet aliquid boni, sit conformis divinae voluntati, ac per hoc possit secundum quid dici conformis divinae voluntati in volito formaliter, sicut potest secundum quid dici bona; simpliciter tamen illa sola voluntas est conformis divinae voluntati in volito formaliter, quae sub ratione boni non apparentis, sed veri, exercetur. Ad hanc enim conformitatem tenemur. Cum illa quae est secundum boni rationem sive veri sive apparentis, nati sumus: in hac persistere virtutis opus est.



QUAESTIO VIGESIMA

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xviii, Introd.

DEINDE considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus *.
Et circa hoc quaeruntur sex.
Primo: utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.
Secundo: utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.
Tertio: utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus.
Quarto: utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.
Quinto: utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem.
Sexto: utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM BONITAS VEL MALITIA PER PRIUS SIT IN ACTU VOLUNTATIS, VEL IN ACTU EXTERIORI

De Malo, qu. II, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto, ut supra * dictum est. Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis: dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo malum et bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

* Qu. xix, art. 1, 2.

2. PRAETEREA, bonum per prius convenit fini: quia ea quae sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra * dictum est: actus alicuius alterius [α] potentiae potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiae alterius, quam in actu voluntatis.

* Qu. i, art. 1, ad 2.

3. PRAETEREA, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra * dictum est. Sed id quod est formale, est posterius: nam forma advenit materiae. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

* Qu. xviii, art. 6.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Retract.* *, quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*. Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

* Lib. I, cap. ix.

RESPONDEO DICENDUM quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis: sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem: et sic est prius quam bonum actus voluntatis. Inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

AD TERTIUM DICENDUM quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior in via generationis quam materia, licet sit prior natura: sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

α) *actus alicuius alterius*. – *sed actus alicuius alterius* EsB, *actus autem alicuius alterius* KsD, *sed actus alterius* F, *actus autem alterius alicuius* H, *actus autem alterius* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA quaestionis vigesimae articulum primum, diligenter notato terminos tituli: scilicet *actum voluntatis, actum exteriorem*, et *prioritatem bonitatis moralis. Actus voluntatis* sumi potest dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, ut est forma seu conditio actuum exteriorum humanorum. Hic sumitur primo modo. – Similiter *actus exterior* sumitur

tripliciter. Primo, secundum id praecise quod habet a potentia executiva et re, tempore, loco, seclusa obedientia voluntatis. Et sic, cum non sit capax bonitatis vel malitiae moralis (quoniam haec circa voluntaria tantum fiunt), non sumitur. Alio modo sumitur ut est compositum ex supradictis et actu voluntatis, ita quod ex ipso et voluntatis actu fit unus numero actus. Et sic etiam non sumitur hic: esset enim comparatio partis ad totum, et e converso. Tertio modo sumitur secundum id quod habet ex se, et quod participat ex actu voluntatis: ita quod distinguatur actus exterior voluntarius contra ipsum actum voluntatis in se, quidquid sit illud quod significat ly *voluntarius*. Et hoc modo sumitur in proposito, ubi comparatur actus exterior humanus actui interiori voluntatis in se, cui prius conveniat bonitas moralis. – Et est sermo de prioritate *naturae*: et exteriori *a voluntate;* actus enim intellectus hoc in loco actus exterior vocatur, currit enim cursu aliorum a voluntate.

II. In corpore eiusdem articuli, adverte primo diligenter quod, sicut, de ceteris rebus tractando, de rebus doctrinam facimus existentibus tempore suo in rerum natura, et tamen easdem in abstractione conceptas discutimus et examinamus, et ea quae de illis, quamvis abstracte conceptis, secundum se vera deprehendimus, in eisdem in rerum natura inventis verificamus, ut patet inductive; ita, de actibus humanis exterioribus loquendo, intellige quod actus talis, puta uti re sua quando oportet, ubi oportet, etc., est secundum se actus formaliter bonus moraliter ex genere et circumstantiis, sicut sapere, videre, etc., sunt quaedam secundum se formaliter bona transcendenter; et quod positi in rerum natura huiusmodi actus sunt etiam formaliter boni. Nec est alia bonitas qua est bonus actus abstracte conceptus, et actus in rerum natura positus: sicut non est alia humanitas qua homo abstracte conceptus est homo, et qua homo positus in rerum natura est homo. Sed bene est alius essendi modus: quia in rerum natura, et in abstractione.

III. Scito secundo, quod aliud est loqui de actibus absolute; aliud, ut sunt obiecta; aliud, ut sunt in rerum natura; aliud, ut sunt in executione. Quae enim conveniunt alicui absolute, conveniunt in rerum natura, nisi conveniant non repugnanter, ut alibi * dictum est. Quae autem conveniunt ut obiecta sunt, et quae ut in executione sunt, habitudines important ad ea quorum sunt obiecta, et a quibus fiunt, etc.

* Part. I, qu. VII, art. 3, Comment. num. X.

Praelibata autem volui haec esse, ut intelligas primo, quod actus exterior, verbi gratia, uti re sua, absolute est formaliter bonus moraliter: ac per hoc, positus in rerum natura est etiam formaliter bonus moraliter; et positus in esse obiectivo voluntatis nostrae est bonus etiam obiective; et positus in executione est effectus bonus. – Secundo quod, quia idem est loqui de conditionibus secundum se rei absolute, et in rerum natura, non distinguas inter bonitatem moralem actus exterioris secundum se, et ut in rerum natura, sed pro eodem computes. Ac per hoc, cum dicitur quod bonitas ex materia et circumstantiis prius convenit actui extra secundum se quam voluntati, intelligas quod prius convenit huiusmodi bonitas actui exteriori in rerum natura, quam voluntati.

IV. Et cum his intelligas, tertio, quod prius convenit bonitas ista actui exteriori obiective, quam in executione. Et sic prius convenit haec bonitas actui exteriori secundum se, ac per hoc, in rerum natura absolute; secundo, ipsimet obiective; tertio, actui voluntatis cui obiicitur; quarto, ipsimet in executione. Sicut sanitas primo convenit animali, sive abstracte concepto, sive in rerum natura; deinde convenit medicinae, et quibuscumque aliis.

V. Scito quarto quod, si quaeras rationem quare bonitas actus exterioris ex materia et circumstantiis prius convenit ipsi quam voluntati, in littera tangitur duplex ratio. Prima est, quia convenit ipsi per se; et consequenter voluntati per ipsum. Non enim ideo tollere aliena est malus actus moraliter, quia velle hoc est malum: sed e converso, quia hoc est malum moraliter, ideo voluntas eius est mala. – Secunda est, quia haec bonitas pendet a ratione, et non a voluntate. Sed quomodo hoc verum sit, in sequenti tractabitur articulo *. – Et quod reliquum est, scilicet quomodo bonitas actus propria exterioris in executione, sit a voluntate, in tertio articulo * tractabitur.

* Comment. num. III.
* Comment. num. V, VI.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM TOTA BONITAS ET MALITIA EXTERIORIS ACTUS DEPENDEAT EX BONITATE VOLUNTATIS

II *Sent.*, dist. XL, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. VII *: *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam *. Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus; aut e converso.

* Vers. 18.
* Ordin. ex Aug.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *Retract.* *, quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu. Et ita [α] tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

* Lib. I, cap. IX.

3. PRAETEREA, bonum et malum de quo nunc loquimur, sunt differentiae moralis actus. Differentiae autem per se dividunt genus, secundum Philosophum, in VII *Metaphys.* * Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

* S. Th. lect. XII. - Did. lib. VI, cap. XII, n. 5.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Contra Mendacium* *, quod *quaedam sunt quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate, possunt bene fieri.*

* Cap. VII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia: una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione: et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

* Art. praeced.

Est autem considerandum quod, sicut supra * dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus: ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus ex-

* Qu. XIX, art. 6, ad 1.

α) *ita.* – *ideo* Pa.

β terior sit bonus, bonitas [β] voluntatis quae est ex intentione finis: sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, et ex fine intento.

Ad secundum dicendum quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem; sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum quod voluntarium dicitur non solum actus interior [γ] voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione. Et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali. γ

β) *bonitas.* – *bonitate* PpH.

γ) *actus interior.* – *actus interioris* Fl, *actus* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo secundi articuli, statim dubium occurrit, quomodo post determinationem quod bonitas aliqua prius convenit actui exteriori quam voluntati, dubitari rite potest an tota eius bonitas pendeat ex voluntate. Si enim prius actui convenit quam voluntati aliqua bonitas, liquet quod illa non pendet a voluntate: prius enim non dependet a posteriori. Ac per hoc constat quod non tota bonitas actus exterioris pendet ex voluntate. Nulla ergo est hic rationabilis quaestio.

Ad hoc dicitur quod, quia actus exterior voluntarius claudit in se dependentiam a voluntate, ideo stat quod bonitas prius secundum naturam insit ipsi actui humano exteriori quam voluntati; adhuc restat ambiguum an etiam illa bonitas quae prius ei convenit, dependeat a voluntate. Licet enim prius non dependeat a posteriori, quod tamen prius inest alicui, potest dependere ab eo cui posterius inest. Et est simile si, concluso quod sanum prius inest animali quam medicinae, quaeratur an sanitas animalis dependeat a medicina.

II. Circa doctrinam in corpore eiusdem secundi articuli traditam, dubium occurrit quadruplex. Primo, quia sicut bonitas ex materia et circumstantiis est ex ratione, ita bonitas finis: neque enim finis, neque actus quicumque pertinet ad genus moris, nisi ut stat sub ordine rationis. Ratio ergo est causa omnis bonitatis. Utraque ergo bonitas debuit in rationem reduci: et non altera in voluntatem, et altera in rationem, ut in littera fit.

Secundum dubium est, quia aut hic sermo est de actu exteriori absolute, aut ut est in executione. Si absolute, cum sic praeveniat voluntatem ut obiectum, nihil aliud est dicere quod bonitas actus exterioris non est a voluntate, quam dicere quod bonitas obiecti voluntatis non est a voluntate. Et cum hoc commune sit utrique voluntatis obiecto, scilicet fini et actui extrinseco; debuit de utroque dici quod non dependet a voluntate; et non dispar iudicium proferri, ut in littera fit. – Si autem ut est effectus voluntatis, cum bonitas utraque ex obiectis ad actum voluntatis, et ex actu voluntatis in actum exteriorem imperatum et factum devenerit; par quoque debuit proferri sententia, quod utraque scilicet est a voluntate dependente ab obiecto sub ratione; et non, sicut in littera fit, altera tantum bonitas in voluntatem reduci.

Tertium dubium est, quia, cum una circumstantiarum actus exterioris sit finis, oportet quod bonitas actus exterioris ex genere et circumstantiis dependeat a voluntate: quoniam ab ea dependet bonitas ex fine, ut in littera dicitur. Est ergo implicatio dicere quod bonitas actus exterioris ex fine dependet a voluntate, et quod bonitas eius ex genere et circumstantiis non dependet ex ea: clauditur enim in hac bonitas ex fine.

Quartum dubium est directe contra bonitatem actus exterioris in executione. Quia cum respectu voluntatis obiectum et finis coincidant, ut dictum est *, actus exterior obiectus voluntati, oportet quod sit eius finis; ac per hoc, voluntas sit bona ex eo sicut ex fine. Et tunc sic. Bonitas ex fine in actu exteriori pendet tota ex voluntate, quia finis est obiectum proprium voluntatis: sed bonitas actus exterioris est bonitas ex fine, quia actus exterior obiectum et finis est voluntatis: ergo tota bonitas actus exterioris pendet ex voluntate, et idem est iudicium de utraque bonitate.

* Art. 1; qu. XVIII, art. 6.

III. Ad primum horum dicitur quod hic non comparatur finis actui exteriori, ut argumentum credit: sed comparatur bonitas vel malitia ex fine in actu exteriori inventa, bonitati vel malitiae ex genere et circumstantiis in eodem existente. Verbi gratia, in hoc actu, uti re sua, quando oportet, etc., propter bonum patriae, invenitur duplex bonitas: scilicet ex fine, quia propter bonum patriae; et ex genere et circumstantiis, quia re sua, quando oportet, etc. Et fit hic comparatio earum. Et dicitur primo, quod bonitas ex fine in huiusmodi actu inventa, pendet per se ex interiori actu voluntatis: quia finis, ex hoc quod est proprium voluntatis solius obiectum, confert inter actus actui voluntatis primo bonitatem suam. Ita quod voluntatis actus est primo bonus tali bonitate, et per ipsum talis bonitas convenit cuicumque convenit: et consequenter actus humanus exterior praefatus habet quod sit tali bonitate bonus, ex actu interiori voluntatis. – Dicitur secundo, quod bonitas ex genere et circumstantiis in eodem actu inventa, non pendet ex voluntate, quia non ideo hic actus est sic bonus, quia velle ipsum est bonum, sed e converso: sed pendet ex ratione. Inter potentias enim animae, principia moralis bonitatis vel malitiae sunt ratio vel voluntas. Si ergo voluntas non est per se causa huius, relinquitur quod ratio sit. Et revera ratio est principium non solum huius, sed etiam omnis bonitatis et malitiae moralis, quia est principium totius esse moralis: sed quia bonitas inventa in exteriori actu ex fine, pendet non solum ex ratione, sed etiam per se ex voluntate interiori; ex genere autem et circumstantiis, ex ratione solum; ideo illa in voluntatem, ut proximam per se causam, haec in rationem deducta est.

IV. Ad secundum dicitur * quod, licet hic sermo sit de actu exteriori simpliciter, et non restricto ad executionem; tamen iungendo ipsum cum dictis in articulo praecedenti *, potest dici quod hic est sermo de actu exteriori utroque modo, ut in littera patet. Et cum contra primum membrum obiicitur, respondetur primo, quod non est idem loqui de actu exteriori absolute, et ut obiectum est voluntatis. Et consequenter non est idem dicere: *Actus exterior est secundum se bonus vel malus, et non ex voluntate;* et dicere quod *obiectum voluntatis est bonum secundum se, et non ex voluntate.* Actus enim exterior secundum se abstrahit ab obiecto, non obiecto voluntatis. – Dicitur secundo, quod hic etiam incidit error sicut in priori dubio *: quia non fit comparatio obiecti ad obiectum, puta actus exterioris ad finem; sed bonitatis actus ex fine, ad bonitatem eiusdem ex genere et circumstantiis. Unde, dato quod idem sit iudicium de bonitate actus et finis, quod scilicet neutra pendet ex voluntate; non tamen est idem iudicium de bonitate ex fine participata in actu, et bonitate eiusdem secundum genus et circumstantias: quia illa ex voluntate, haec non, pendet. Et hoc fit in littera. – Tertio dicitur quod, si comparetur obiectum ad obiectum, adhuc aliquid singulare insinuaretur in actu quod non in fine, dicendo quod bonitas actus extrinseci obiecti non est ex voluntate. Quia hoc obiectum differt a fine dupliciter: primo, quia est actio quaedam; secundo, quia est dependens a voluntate, est enim actus humanus; finis autem nec dependens aliquid a voluntate, nec actionem aliquam exprimit. Unde dicere de actione a voluntate dependente, quod nec dependet in propria bonitate ab actu interiori volun-

* Cf. num. II.

* Comment. n. II sqq.

* Cf. num. praec.

tatis, aliquid annotatione dignum est: non sic de fine, quoniam liquidum est.

Ad id vero quod contra secundum membrum obiicitur, dicitur quod, licet actus exterior in executione habeat bonitatem utramque ex voluntate, et voluntas ab obiectis, dissimiliter tamen hoc fit. Quia bonitas ex fine descendit in actum interiorem voluntatis per se et formaliter; in actum vero exteriorem in executione, denominative tantum. Bonitas vero ex genere et circumstantia ex obiecto derivatur in actum interiorem denominative tantum, et per eum in actum exteriorem formaliter: sicut ex sano in animali denominatur medicina sana, qua animal fit sanum formaliter. Unde non est de utraque bonitate eadem ratio, etiam in executione. Et ad hoc insinuandum, in littera de secunda bonitate dicitur quod voluntas, *secundum quod in rationem fertur,* habet hanc bonitatem: quasi non habeat ipsam simpliciter, sed in ordine ad aliud; sicut communiter accidit in huiusmodi denominationibus. Sed tunc insurgit quaestio mota in quarto dubio *, quare bonitas vocata ex fine, inest voluntati formaliter, et vocata ex obiecto, non: praecipue cum obiectum etiam sit finis voluntatis. Et haec quaestio solvetur in solutione quarti dubii *.

* Cf. num. II.

* Num. VI sqq.

* Cf. num. II.

V. Ad tertium ergo dubium * dicitur quod, si posset separari bonitas alicuius finis ut circumstantia est, a bonitate eiusdem ut specificans respectu eiusdem actus, facile dici posset, distinguendo, quod finis ut circumstantia, spectat ad bonitatem actus exterioris ex genere et circumstantiis; finis autem ut specificans, spectat ad voluntatem. Et sic non esset implicatio dicere quod bonitas ex fine in actu exteriori, pendet ex voluntate; et quod bonitas ex genere et circumstantiis, etiam finis, non pendet ex voluntate: quia in prima propositione esset sermo de bonitate ex fine specificante actum exteriorem formaliter sumptum; in secunda vero de bonitate ex fine ut circumstantia eiusdem materialiter sumpti. Sed quia intelligi non potest quod idem numero actus exterior moralis sit talis materialiter sumptus ex aliquo fine ut circumstantia, et non sit talis formaliter sumptus ex eodem fine ut specificante (non enim si quis orat ut furetur, intelligi potest quod oratio sit mala ex furto circumstantia, et oratio ut volita sit non mala ex furto specificante); et rursus quia finis ut finis, licet adiunctus, est circumstantia actus exterioris moralis, ut ex supradictis * patet; et finis ut finis, est obiectum proprium voluntatis: ideo dicendum est quod bonitas ex fine sive circumstante sive specificante, media voluntate ad exteriorem actum pertinet; ita quod actus exterior non habet bonitatem ex fine circumstante, nisi dependente a voluntate; et bonitas ex fine derivatur in actum interiorem voluntatis specificative et formaliter; in actum vero exteriorem formaliter sumptum, idest ut stat sub interiori, specificative quoque, sed secundario; in eundem autem materialiter sumptum, ut adiacens circumstantia. Cum ergo comparatur bonitas actus exterioris ex fine, ad bonitatem eiusdem ex genere et circumstantiis, intellige ex circumstantiis manentibus pure circumstantiis: qualis non est circumstantia finis, quia, ut superius * est dictum, transit in specificans, et consequenter substantiale.

* Qu. XVIII, art. 4, Comment. num. II.

* Ibid. Comment. num. IV.

* Cf. num. II.

VI. Ad quartum dubium * antequam respondeatur, advertendum est quod, quia quaerit de diversitate bonitatis in ipso actu voluntatis ex fine, et ex actu volito seu obiecto, et contra hanc diversitatem arguit; et haec diversitas dicitur consistere in hoc, quod bonitas ex fine inest voluntati formaliter, bonitas autem ex actu volito inest ipsi voluntati denominative, propter rationem supradictam *, scilicet quia inter actus, bonitas ex fine primo salvatur in voluntatis actu, cuius finis est proprium obiectum, bonitas autem ex materia et circumstantiis primo salvatur in ipso actu exteriori: quia ergo haec sunt connexa, primo videbitur quare finis bonificat voluntatem formaliter, et actus volitus, qui est etiam finis (quia obiectum et finis respectu voluntatis est idem), non bonificat ipsam formaliter, sed denominative. Et sic deinde formaliter satisfiet quaesito *.

* Num. IV.

* Num. IX.

* Ad I; cf. Comment.

VII. Dicitur ergo quod, quia, ut in articulo secundo * quaestionis praecedentis dictum est, differens bonitas actus interioris voluntatis ex obiecto et fine, per accidens invenitur in eodem; ideo bonitas ex fine, quae concurrit per se, inest formaliter; bonitas autem ex obiecto, denominative. – Sed haec responsio peccat secundum *non causam ut causam.* Ex hoc enim quod differentia duarum bonitatum in actu interiori voluntatis est per accidens, non sequitur quod utraque secundum se, aut altera insit denominative eidem: stat enim quod distinctio earum concurrat per accidens in eodem, et tamen utraque secundum se insit; sicut stat concursum creditoris et debitoris in eandem plateam esse per accidens, et tamen iter utriusque secundum se ad illum locum esse.

Dicitur aliter quod, quia actus exterior in casu posito non concurrit sub ratione finis, sed obiecti, licet sit finis; immo distinguitur contra finem, cum dicitur bonitas ex fine, et bonitas ex obiecto; et sola bonitas ex fine sit formaliter in voluntate, quia sola est ex proprio obiecto ut sic: ideo bonitas in actu interiori voluntatis ex fine est formaliter, et ex obiecto est denominative. Et secundum hoc, oportet dicere quod, quando actus exterior est finis, dat bonitatem actui interiori formaliter: quando vero est obiectum tantum, dat bonitatem interiori actui denominative. Verbi gratia, si quis vult fornicari non propter alium adiunctum finem, actus interior voluntatis erit in specie fornicationis formaliter, quia fornicari est finis: si quis vero vult fornicari propter furari, tunc actus interior voluntatis erit in duabus speciebus, scilicet in specie furti formaliter, in specie vero fornicationis denominative. – Sed quoniam superius * dictum est quod voluntas in quodcumque fertur, aut fertur sub ratione finis, aut propter finem; et quando fertur in propter finem, fertur formaliter in finem; ideo non consonat dicere quod actus exterior in casu posito non est volitus ut finis, sed ut obiectum tantum; oportet enim ut finem, vel propter finem esse volitum. Sed non propter finem tantum: quia etiam secundum se, propter propriam bonitatem, est volitus. Unde et in propria reponit specie actum interiorem voluntatis, licet denominative. Ergo. – Et confirmatur. Quia in secundo articulo praecedentis quaestionis *, ubi dicitur quod non differt in voluntate bonitas ex fine et obiecto, expresse obiectum ipsum vocatur finis, cum subditur: *nisi sicut finis dependet ex fine.*

* Qu. VIII, art. 2.

* Ad I.

Aliter ergo, distinguendo de *fine* et *subfine:* et quod quando quis vult fornicari ut furetur, furtum est finis, fornicatio vero subfinis: et quod finis facit actum interiorem formaliter talem, subfinis autem denominative. – Sed haec responsio non satisfacit. Quoniam ex distinctione subfinis a fine nihil aliud apparet sequi, nisi quod finis principalem locum tenet, et subfinis secundarium. Ac per hoc, si finis bonificat formaliter actum interiorem voluntatis, cum subfinis claudatur infra latitudinem finis, etiam ipse bonificabit eundem formaliter, licet secundario.

VIII. Aliter ergo occurrit dicendum. Ad cuius evidentiam, nota tria. Primum est quod, sicut sunt duo genera humanorum actuum, scilicet actus interior voluntatis, et actus voluntatis exterior; ita dantur duo propria bonificativa actuum formaliter, scilicet finis, et materia cum circumstantiis. Et finis quidem, ut sic, bonificativus est interioris actus voluntatis, ita quod ipse primo est formaliter bonus ex fine: materia autem cum circumstantiis bonificativa est actus exterioris voluntarii, ita quod ipse primo est formaliter bonus ex materia et circumstantiis.

Secundum est quod, licet multipliciter contingat bonitatem derivari ex uno in aliud, puta sicut ex fine, vel obiecto seu materia circa quam, vel circumstantia, vel actione; in proposito dupliciter contingit bonitatem actus derivari in alium actum. Uno modo, ut sic: ita quod, quia talis actus, inquantum actus, est bonus, ideo ille alius actus, inquantum actus, est bonus. Alio modo, ut alter eorum, vel uterque induit rationem finis vel obiecti cuiusvis alterius. Differentia autem inter has derivationes est quod prima derivatio, ut divo Thomae placet in calce sequentis articuli *, est secundum denominationem tantum, ita quod nec actus exterior ab interiori, nec interior ab exteriori fit bonus formaliter, sed denominatur ideo bonus, quia est ab illo aut ad illum: secunda autem derivatio, quando est a fine (quia de aliis non est cura praesens), secundum formalem

* In resp. ad 3.

est inhaesionem bonitatis. Unde cum quis vult fornicari ut furetur, licet furtum sit actus exterior, quia tamen concurrit ad actum interiorem voluntatis ut finis, qualificat eum formaliter, et reponit in specie furti formaliter.

Tertium est, quod ratio finis boni vel mali, et actus boni vel mali, inveniuntur separate, et coniuncte. Separate quidem, quod scilicet est finis et non actus, ut cum quis vult Deum esse; et e converso quod est actus et non finis, ut cum quis vult actum indifferentem, puta levare festucam de terra, vel volitum nisi propter finem, ut proiectionem mercium in mare. – Coniuncte vero, ita quod fini coniungitur actus, sicut cum quis vult fornicari propter furari: furari enim tunc habet primo rationem finis, cui substernitur actus furandi. Vel actui coniungitur finis; sicut, in exemplo posito, fornicari tenet primo rationem actus, cui coniungitur ratio finis, dum non solum ille vult incurrere malum furti, sed etiam malum fornicationis, qui propter furtum non incurreret malum incestus materni; hoc enim signum est quod vult vel horret etiam malitiam actus talis secundum se, quod est velle illum ut finem.

IX. Ex his autem dicitur ad motum dubium, quod sermo dicens quod finis qualificat formaliter actum interiorem voluntatis, actus autem exterior denominative tantum *, intelligendus est formaliter, scilicet inquantum finis, et inquantum actus. Cum quo tamen stat quod actus exterior, ut finis, qualificet voluntatis actum interiorem formaliter: sive actus exterior rationem habeat finis principalis, sive secundarii. Unde sicut non inconvenit quod, in exemplo posito, scilicet cum quis vult fornicari ut furetur, quod furti malitia ex genere et circumstantiis derivetur formaliter in actum interiorem voluntatis, inquantum habet rationem finis, et non derivetur in eundem nisi denominative, inquantum habet rationem actus; ita non inconvenit quod fornicationis malitia ex genere et circumstantiis, inquantum habet rationem actus, non derivetur in actum interiorem voluntatis nisi denominative, et inquantum habet quandam finis rationem, derivetur in eundem formaliter. Et sic, cum idem est actus et finis omnino, ut cum vult quis fornicari non propter alium finem, etc., actus interior voluntatis ex fornicatione ut habet rationem finis, est malus formaliter; et ex eadem ut habet rationem actus, est malus denominative. Stat ergo solutio in formali, quod actus volitus inquantum actus, et inquantum finis, distinguendus est: et quod de ipso inquantum actus, verificatur quod aliter bonificat, et aliter et aliunde est bonus.

Et secundum hoc patet quod non eodem modo tota bonitas actus exterioris in executione, comparatur ad voluntatem: quia sola illa quae ex fine est, a voluntate pendet; reliqua enim a seipso per voluntatem descendit in seipsum in executione. Et sic omnia consonant. Immo, ut in sequentibus huius quaestionis * patebit, non videtur possibile salvare doctrinam Auctoris de identitate et diversitate, et de additione bonitatis et malitiae actus exterioris ad interiorem, nisi sic eam intelligendo.

* Cf. num. IV.

* Cf. art. seq., Comment. n. IV; art. 4, Comment. num. II, III.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM BONITAS ET MALITIA SIT EADEM EXTERIORIS ET INTERIORIS ACTUS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris [α] voluntatis, et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animae interior apprehensiva vel appetitiva: actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus. Actus autem est subiectum bonitatis vel malitiae. Non potest autem esse idem accidens in diversis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Praeterea, *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit,* ut dicitur in II *Ethic.* * Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet ex I *Ethic.* * Ergo alia est bonitas actus interioris, qui est [β] potentiae imperantis: et alia est bonitas actus exterioris, qui est potentiae imperatae.

3. Praeterea, causa et effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est *. Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est quod supra * ostensum est quod actus voluntatis se habet ut formale [γ] ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI.
* Cap. XIII, n. 19, 20. - S. Th. lect. XX.
* Art. 1, 2.
* Qu. XVIII, art. 6.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiae; et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris et exterioris actus; quandoque alia et alia. Sicut enim iam [δ] dictum est *, praedictae duae bonitates vel malitiae, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. Unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum: sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, praeter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum quod, quando actus exterior est [ε] bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui [ζ] per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando [η] autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae

* Qu. XVII, art. 4.
* Art. 1, 2.

α) *interioris.* – Om. codices.
β) *qui est.* – *quae est* PEKa, om. F. Altero loco *quae est* PEKa.
γ) *formale.* – *formalis* codices.
δ) *iam.* – Om. Pa.
ε) *est.* – *dicitur* codices.
ζ) *qui.* – *quae* PACDFGLpBH et *a*. Ita mox ACDFGLpBH.
η) *Quando.* – *Quandoque* H, *Cum* P. – Pro *circumstantias*, *circumstantiam* Pa.

est ex fine, est alia: ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam * dictum est.

* Art. 1, 2.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae. Sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra * dictum est.

* Qu. xvii, art. 4.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in VI *Ethic.* *, virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quae est in ratione, ad ea quae sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversae virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

* Cap. xii, n. 6. - S. Th. lect. x.

Ad tertium dicendum quod, quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero *: sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

* D. 108, 547.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli tertii eiusdem vigesimae quaestionis, quaestio est de identitate *numerali*, etc.

In corpore eiusdem articuli, adverte duo. Primum est, quod dupliciter aliqua accidentia distinguuntur numero: scilicet vel propter numerationem subiecti, ut albedo in Socrate et Platone; vel propter numerationem essentiae, ut albedo et dulcedo in eodem pomo. Et propterea littera, intendens quod utraque bonitas est intus, et utraque extra, et ponens quod uterque actus est unus actus in genere moris, vult quod quandoque sit una numerositate subiecti et essentiae; quandoque duae numerositate essentiae, non subiecti, quia uterque actus est unum subiectum numero. – Secundum est, quod hinc expresse, ut responsio ad tertium manifestat, habes quod derivatio bonitatis vel malitiae ex actu in actum, non est formalis, sed denominativa tantum.

II. Sed sunt hic plura dubitatione digna. Primum est. Si actus exterior et interior sunt unus actus, et unum subiectum numero in genere moris, quorsum tanta quaestio de prioritate, dependentia et causalitate bonitatis et malitiae moralis unius ab altero? Haec enim, cum diversitatem supponant, per accidens ad moralem doctrinam spectare videntur.

Secundum est, quia Auctor diminutus videtur. Bonitas enim actus exterioris tripliciter se habet ad bonitatem actus interioris: primo, ut habens omnino eandem bonitatem, ut potio amara; secundo, ut habens omnino aliam secundum se, ut bene epulari propter sanitatem; tertio, ut habens ex se, et non ex alio fine, ut cum actus exterior propter se est volitus, puta contemplatio vel adulterium. Hic enim tertius modus in littera non ponitur: et tamen frequentissimus est, dum volumus actus virtutum vel vitiorum non propter alium finem.

Tertium est, quia voluntaria videtur doctrina Auctoris quoad hoc, quod derivatio bonitatis vel malitiae actus ab actu non est secundum formam, ut calidum derivatur ex calido; sed secundum denominationem, ut sanum denominatur in aliis a sano in animali.

Quartum est circa ipsam conclusionem. Contra quam arguit Scotus, in *Quolib.*, qu. XVIII *, tripliciter probando quod non est eadem bonitas vel malitia actus interioris et exterioris. Primo, auctoritate Augustini, XIII *de Trin.* *, dicentis quod *male volendo miser est: minus tamen esset, si nihil eorum quae perperam voluit, habere potuisset.* – Secundo, ratione. Quia alia est integritas requisitorum secundum rationem rectam ad bonitatem actus interioris, et alia requisitorum ad bonitatem actus exterioris: ergo. – Tertio, etiam ratione. Quia nihil est causa, medium et ratio sui ipsius: sed actus interior bonus, et exterior bonus, se habent in bonitate ut causa et causatum, ut immediatum et mediatum, et huiusmodi: ergo. – Quarto arguit contra idem Gregorius de Arimino, in libro *Sententiarum* *. Actus exterior est malus: et non est illud malum quod est actus interior: ergo sunt duo mala. Probatur minor: quia adulterium non est velle adulterari, nec homicidium est velle hominem occidere, et sic de aliis.

* Art. 3. * Cap. v. * Lib. II, dist. xlii, qu. unic., concl. 5.

Sunt etiam apud Capreolum, in xlii dist. Secundi *, multa, quae vide ibi: ex his enim solutis satisfactum credimus.

* Art. 2, contra concl. 2.

III. Ad primum horum dicitur quod, sicut in naturalibus, quando unum numero constat ex pluribus, non per accidens nec frustra quaeritur quid ex quo in alterum redundat, ut patet in compositis ex materia et forma; ita in moralibus, licet actus imperans et imperatus sint unus numero actus, non ut simplex, sed ut compositus, non frustra nec per accidens quaeritur quid ex quo procedat.

IV. Ad secundum * dicitur quod haec obiectio testatur illam esse Auctoris mentem, quam in praecedenti articulo * diximus: scilicet quod distinctio bonitatis ex fine et actu intelligitur formaliter, idest inquantum finis et inquantum actus. Propterea enim non oportuit tertium membrum in littera poni: sed sub secundo membro comprehenditur, quandocumque actus exterior est secundum se bonus. Unde quando quis vult fornicari non propter alium finem, malitia actus interioris et exterioris est alia et alia, non specie, sed numero: ita quod actus interior voluntatis est malus formaliter propria malitia fornicationis, quam habet ex fornicatione ut finis; et actus exterior est malus etiam formaliter propria malitia fornicationis, quam habet ut actus ex genere suo.

* Cf. num. ii. * Comment. num. ix.

V. Ad tertium * dicitur quod doctrina haec non est voluntaria, sed in littera tangitur eius fundamentum: quia scilicet, quando aliquid dicitur tale ex ordine ad aliud, dicitur denominative, et non oportet dici formaliter; quod enim habet aliquid in se formaliter, dicitur tale secundum seipsum, ut patet inductive. Constat autem quod actus interior voluntatis dicitur bonus ex actu exteriori, in ordine ad ipsum: dicitur enim velle furari malum, quia est ad malum. Et similiter actus exterior dicitur ex actu interiori malus, in ordine ad ipsum: dicitur enim actio manus, qua furatur, mala, quia ordinatur a mala voluntate. Unde, cum multiplicare entia sine necessitate non sit rationabile, et ordo sit manifestus ad invicem, et sufficiat ad salvandum eorum bonitates et malitias; superfluum est ponere quod etiam sit derivatio formalis, ut caloris a calore. – Et confirmatur. Quia si in derivatione conditionum huiusmodi actus ab actu, ponatur derivatio formalis, oportebit eadem ratione postmodum dicere, cum actus unius virtutis imperatur ab alia, puta fortitudinis a caritate, ut in martyribus, quod a caritate in voluntate derivatur caritas alia in actum exteriorem, et similia: quae absurda sunt. – Iace ergo fundamentum hoc, quod derivatio bonitatis et malitiae, et talis bonitatis et talis malitiae, in actu ab actu, ut sic, est non formalis, sed denominativa, seu non per modum univocationis, sed attributionis: et ex eo illucescent tibi multa moralia. Et hoc bene nota.

* Cf. num. ii.

VI. Ad quartum vero dubium * respondendo, dicitur quod ex auctoritate illa Augustini nihil aliud dicitur, nisi forte

* Cf. ibid.

quod exterior actus addit, et facit hominem peiorem. Quod qualiter verum sit, in sequenti patebit articulo. – Prima vero ratio non concludit universaliter quod omnis bonitas exterioris actus sit alia ab omni bonitate interioris actus, sed quod aliqua: quod gratis concedimus. Quod si de omni est intentio, oportet probare. Constat enim quod eadem est integritas requisitorum ad bonitatem ex fine actus voluntatis interioris et exterioris, licet dissimiliter ad utrumque se habeat integritas illa: ut patet cum aliquis vult propter finem aliquid nulla alia ratione moraliter bonum nisi propter finem. Et hoc, loquendo de his actibus in genere moris; licet forte impossibile sit in genere naturae eadem utrique convenire. Quod forte Scotum decepit. – Secunda autem ratio eiusdem ex malo intellectu positionis nostrae procedit. Non enim dicimus quod eadem numero bonitas sit causa et causata: sed dicimus quod, sicut sanitas una numero non diversificatur in animali, medicina et urina, et cum hoc, a sanitate animalis derivatur sanitas in urina et medicina; ita dicimus quod eadem numero est bonitas utriusque actus, et quod ex altero in alterum derivatur secundum denominationem. Unde, concedendo quod idem non est causa nec ratio mediandi sui ipsius, negatur sequela, *Ergo alterius bonitatis:* quia est sophisma Consequentis. Oportet dicere, *Ergo alterius bonitatis vel proportionis, vel attributionis ad se.* Unde bonitas actus interioris est causa bonitatis exterioris, idest proportionis actus exterioris ad bonitatem interiorem, et e converso. Et sic de aliis attributionibus, secundum quas derivatur denominatio.

Ad id quod affertur ex Gregorio, si non fiat vis in verbis, negatur sequela. Non enim valet, *Urina est sana, et animal est sanum: et urina sana non est animal sanum, neque e converso: ergo sunt duae sanitates:* quia stat numerus habentium diversimode, cum unitate numerali rei habitae.– Dixi autem, *si non fiat vis in verbis:* quia potest formari argumentum in adiectivis et substantivis. Et si in his fiat vis, iam scis ex Prima Parte *, quod nomina substantiva non plurificantur sine plurificatione formae. Sed de rebus nunc est quaestio. – Potest quoque distingui minor, et dici quod, cum dicitur, *Et hoc malum non est illud,* materialiter quidem est verum, formaliter autem falsum. Quia licet actus exterior malus non sit interior malus, nec e converso; malitia tamen unius est malitia alterius, sicut sanitas animalis est sanitas urinae.

* Qu. xxxvi, art. 4, ad 7; qu. xxxix, art. 3.

VII. In responsione ad secundum eiusdem tertii articuli, adverte quod, quia argumentum tendebat ad hoc ut, quia duae virtutes exiguntur ad bonificandum hos duos actus, singula singulis referendo, ideo duae etiam essent eorum bonitates, quaelibet enim virtus bonificat actum suum; responsio primo percutit radicem, et intendit quod non propter diversitatem inter actum interiorem et exteriorem, opus est diversa virtute, scilicet morali et intellectuali; sed propter diversitatem finis, et eius quod est ad finem; nam moralis in fine, intellectualis vero in his quae sunt ad finem, perficit. – Deinde, quia ad quemlibet actum virtutis concurrit bona ratio et bonus appetitus, quorum primum spectat ad virtutem intellectualem, secundum ad moralem; et hoc erat materia argumenti; ideo subdit quod bonitas moralis rectae rationis *de ipso fine virtutum,* idest de eodem de quo est virtus moralis, non est alia a bonitate morali ipsius virtutis moralis; ac per hoc, actus pendens ex recta ratione et recto appetitu, non propterea habet duas bonitates morales. Quomodo autem, et quare hoc sit, subiungitur dicendo, *secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute:* idest, ideo non est distincta bonitas moralis utriusque, quia in qualibet virtute participatur bonitas rationis.

Et scito quod ly *bonitas* determinans rationem, cum dicitur, *bonitas rationis participatur,* dupliciter intelligi potest. Primo, in se ipsa ratione, ut est res cuius pars capitur. Et sic non significat bonitatem moralem formaliter, sed bonitatem intellectualem formaliter: rectitudo enim rationis, quae eius est bonitas, non morale, sed intellectuale bonum est formaliter; primordialiter autem et causaliter bonitas est moralis. – Secundo, in ipsis participantibus, ut est pars capta. Et sic est bonitas moralis: immo pars omnis bonitatis moralis, et causa in omnibus virtutibus moralibus. – Quocumque modo intelligatur haec littera, non refert. Semper enim verum est quod non est alia bonitas moralis; et quod ratione participationis ipsius, in quamlibet coincidit virtutem moralem.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ACTUS EXTERIOR ALIQUID ADDAT DE BONITATE ET MALITIA SUPRA ACTUM INTERIOREM

II *Sent.*, dist. xl, art. 3; *De Malo,* qu. ii, art. 2, ad 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus, *super Matth.* *: *Voluntas est quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus. Sed malum vel bonum magis est aestimandum secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

* Homil. XIX.

2. Praeterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est *. Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

* Art. praeced.

3. Praeterea, tota bonitas creaturae nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris [α] quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est *. Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

* Art. 1, 2.

Sed contra, omne [β] agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate [γ]

α) *exterioris.* – Om. ABCDEGILpH.
β) *omne.* – *omnis* ABCDFGHL.
γ) *voluntate.* – *bonitate* PDIsBH et *a.*

δ finis, tunc actus exterior [δ] nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo, secundum numerum. Puta, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. – Alio modo, quantum ad extensionem. Puta, cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat ε motum voluntatis quousque opere [ε] perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior. – Tertio, secundum intensionem. Sunt enim quidam actus exteriores qui, inquantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset; defectus perfectionis quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem, sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum *. *D. 791, 1202.

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a voluntate [ζ] finis. Sed bonitas actus exterioris quam ζ habet ex materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine: non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa eius, sicut supra * dictum est. * Art. 1, 2.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

δ) *exterior.* – Om. ACDEFGHILpB.
ε) *opere.* – *opus* P.
ζ) *voluntate.* – *bonitate* PKa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli quarti eiusdem quaestionis, adverte quod hic directe quaeritur de actu exteriori, *ut est in rerum natura.*

In articulo quarto eiusdem vigesimae quaestionis, tripliciter dubitatur. Primo, circa primum membrum, scilicet quod actus exterior nihil addat bonitatis supra actum interiorem, quoad bonitatem quae est ex fine. Manifeste enim contradicit veritati, et secundo membro. Quoniam si quis fornicari vult ut furetur, et deinde per fornicationem pervenit ad furtum intentum; certum est quod, sicut iste peior est factus fornicando, ita peior factus est furando. Furtum autem est actus exterior: et actus interior voluntatis est ex eo malus malitia quae est ex fine. Ergo, quoad malitiam quae est ex fine, actus exterior addit in malitia supra malitiam actus interioris.

Secundum dubium est circa secundum membrum: an voluntas, quantum ex se est, parata, sed propter impotentiam cessans ab opere, sit perfecta ac si operaretur. Et est ratio dubii, quia Auctor vocat eam perfectam et consummatam: et rursus ponit in ea defectum perfectionis quae est ex actu exteriori.

Tertium dubium est circa illud quod dicitur, scilicet quod involuntarius defectus a faciendo, non tollit aliquid de praemio vel poena. Hoc enim patet esse falsum, tam apud divinum, quam apud humanum iudicium. Martyr enim sola voluntate sitibunda, propter defectum exterioris martyrii, perdit aliquid de praemio: quia caret aureola. Et similiter qui similiter voluit percutere clericum, caret poena excommunicationis: et qui voluit occidere, caret poena mortis.

Quarto loco essent forte, alterius iudicio, adducendae obiectiones recitatae a Capreolo in XLII distinctione Secundi *. Sed quoniam, solutis his, apparebit aut solutio, aut impertinentia earum, omitto. * Art. 2, contra concl. 2.

II. Ad evidentiam horum, recolito primo * quod, sicut sanum in urina non addit aliquid sanitatis supra sanitatem animalis, ita bonum ex fine in actu exteriori, nihil bonitatis addit supra bonum actum interiorem voluntatis. Et ratio utrobique est eadem: quia denominativum extrinsecum nihil formae addit supra denominativum formale. Unde ex hoc quod Auctor posuit * quod bonitas ex fine est formaliter in solo actu interiori, oportet consequenter dicere quod actus exterior nihil bonitatis illius addit: quoniam tali bonitate bonus est quasi extrinseca denominatione. Et quia, *si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis, et e converso* *; ideo secundum bonitatem quam habet actus interior voluntatis ex actu exteriori volito, actus exterior in rerum natura, quia est formaliter bonus tali bonitate, addit ad bonitatem actus interioris non aliam bonitatem, aut alium bonitatis gradum; sed ipsam eandem bonitatem apponit in suo perfectissimo essendi modo, scilicet formaliter; ac per hoc terminat, perficit et consummat motum voluntatis in ipsum, ex propria forma, quam in se et ex se habet. Unde melior est volens et faciens actum bonum, quam volens facere et non faciens.

*Cf. art. praeced., Comment. num. VI.
*Art. 2; cf. Comment. num. IV.
*Aristot. Poster. lib. I, cap. XIII, n. 8. - S. Th. lect. XXIV.

Recolito secundo *, quod doctrina haec de bonitate ex fine et actu, intelligitur formaliter, idest inquantum huiusmodi. Et videbis quod, quando actus et finis coincidunt, tunc actus exterior addit et non addit supra actum interiorem in bonitate et malitia: quia inquantum bonus ex fine ut sic, non addit; ut autem bonus secundum se, sic addit. * Cf. art. 2, Comment. num. IX.

III. Et secundum hoc, ad primum dubium * dicitur quod ille furando fit procul dubio peior, non quia malitiae ex fine in voluntate, actus exterior, ut malus ex illa, aliquid addat: sed quia illi malae voluntati additur actus exterior secundum se malus formaliter. Veruntamen adverte hic quod aliud est dicere quod actus exterior non addit in bonitate et malitia ex fine actui interiori: et aliud est dicere quod finis consecutus non addit in bonitate et malitia voluntati bonae vel malae ex fine. Primum enim docemur in littera, secundum autem minime: quin potius ex littera habetur oppositum huius secundi, in ratione secundi membri, ubi dicitur quod *inclinatio perficitur in hoc quod consequitur finem.* – Et potest confirmari. Quia finis est per se primo bonus. Et propterea si actus exterior, inquantum per se bonus, addit in bonitate; oportet quod finis, inquantum per se primo bonus, addat etiam in bonitate. Et hoc est verum absque dubio. Unde cum furtum habeat rationem finis, eius consecutio, etiam si non esset actus, adderet in bonitate vel malitia. * Cf. num. I.

Ad secundum dubium dicitur quod, ut ex art. 4 quaestionis XVI * superius patet, voluntas potest dici et esse completa, dupliciter: uno modo, secundum illam habitudinem qua volitum est in voluntate; alio modo, secundum illam qua voluntas tendit in realem assecutionem voliti. Iuxta primum modum, significatur perfectio voluntatis per hoc quod est velle perfecte: iuxta secundum vero, per hoc quod est habere perfecte, ut ibidem dictum est. Unde voluntas parata operari si posset, est perfecta voluntas, quia perfecte vult: et hoc spectat ad primae habitudinis perfectionem. Et est imperfecta simpliciter, quia non pervenit ad hoc quod realiter habeat id quod vult et nata est habere: omnis enim motus deficiens a termino, est imperfectus per privationem perfectionis in assecutione termini consistentis. Et cum prima perfectio sit alterius rationis a secunda, et tota latitudo primae comparetur ad secundam ut imperfectum ad perfectum, ut superius * patet; consequens est quod, quantumcumque crescat et intensissimus sit interior actus voluntatis, solus nunquam perveniet ad hoc quod sit perfectus simpliciter, sine assecutione exterioris. Propter quod Salvator dixit, Ioan. xv *: *Maiorem caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis: ponat* dixit, non *velit ponere*.

* Cf. Comment. num. I.
* Art. cit.
* Vers. 13.

Ad tertium dubium dicitur quod, sicut sermo praesens est de bono et malo moraliter, non secundum hanc vel illam legem; ita etiam de praemio et poena secundum exigentiam actus boni vel mali, et non secundum hanc vel illam legem, nisi forte divinam. Igitur distinguendum est de praemio et poena essentiali, vel accidentali: et dicendum quod voluntas parata, quamvis non operans propter impotentiam, nihil de praemio vel poena perdit essentiali, quia hoc respondet primae proportioni voluntatis; quamvis careat aliqua accidentali remuneratione vel poena, respondenti ipsi exercitio actus exterioris.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM EVENTUS SEQUENS ALIQUID ADDAT DE BONITATE VEL MALITIA AD EXTERIOREM ACTUM

Infra, qu. LXXIII, art. 8; *De Malo*, qu. I, art. 3, ad 15; qu. III, art. 10, ad 5.



AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum vel malum: nam *virtus est quae bonum facit habentem*, ut dicitur in II *Ethic.* * Ergo eventus addunt [α] ad bonitatem vel malitiam actus.

* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI.

2. PRAETEREA, bona quae faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex praedicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundant ad meritum praedicatoris: ut patet per id quod dicitur *Philipp.* IV *: *Fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

* Vers. 1.

3. PRAETEREA, poena non additur nisi crescente culpa: unde dicitur *Deut.* XXV *: *Pro mensura peccati, erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad poenam: dicitur enim *Exod.* XXI *: *Quod si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum eius, nec recluserit* [β] *eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum eius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

* Vers. 2.
* Vers. 29.

4. PRAETEREA, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

SED CONTRA, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus. Puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur [γ] ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam fecit: et similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

RESPONDEO DICENDUM quod eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus: manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. — Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus: non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod virtus causae existimatur secundum effectus per se: non autem secundum effectus per accidens.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bona quae auditores faciunt, consequuntur ex praedicatione doctoris sicut effectus per se. Unde redundant ad praemium praedicatoris: et praecipue quando sunt praeintenta.

AD TERTIUM DICENDUM quod eventus ille pro quo illi poena infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut praecogitatus. Et ideo imputatur ad poenam.

AD QUARTUM DICENDUM quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam. Non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

α) *addunt.* — *addunt aliquid* Pa.
β) *recluserit.* — *reclusit dominus* HIK, *recluserit dominus* ceteri. — Pro *eius occident*, *eius occidant* ABCDFGHIL, *illius occidant* ed. *a*, *illius occident* P.
γ) *abutatur.* — *abutitur* E. — Pro *fecit*, *facit* PCa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli quinti nota duos terminos. *Eventus* enim, commune vocabulum ad effectum per se et per accidens, significat id quod quomodolibet ex actione provenit. *Addere* vero praesupponit id cui additur, et ad augmentum spectat: unde addere ad malitiam, praesupponit malitiam in actu; et addere ad bonitatem, praesupponit bonitatem in eodem. Unde non quaeritur hic an actus ex eventu reddatur malus vel bonus: sed an actus malus ex malo eventu reddatur peior, et bonus ex bono eventu melior. Prima enim quaestio iam * soluta est, cum determinatum est unde actus moralis, et unde actus voluntatis sit bonus vel malus, scilicet ex fine, obiecto, etc.

* Qu. XVIII, art. 2, 3, 4.

II. In corpore articuli dubium magnum occurrit, quia durissima et falsa doctrina videtur hic tradita. Distinguitur siquidem quod eventus potest dupliciter se habere: aut ut praecogitatus, aut non. Si ut praecogitatus, addit ad bonitatem vel malitiam. Si non, tunc dupliciter: aut per se sequitur, et ut in pluribus, et tunc etiam addit; aut per accidens, et in paucioribus, et tunc non addit. – Ex hac enim doctrina habetur, in primo membro distinctionis, quod eventus sequens sive per se sive per accidens, sive frequenter sive rarissime, dummodo sit praevisus, addit ad bonitatem vel malitiam. Hoc autem esse durissimum verbum, ex eo patet quod, si quis, committens actum peccati venialis, praecognoscens ex eo, sine alia culpa sua, alios peccare mortaliter, peccaret mortaliter. Et sic mulier pulchra, et adamata ab aliquibus, et sciens, cum egreditur, illos in eam appetendam exarsuros; non posset, causa alicuius venialis solatii, ire ad proprium hortum absque peccato mortali. Et infinita similia videntur sequi, quae homo forte non suffert audire.

Falsum autem esse convincitur ex ratione, sic. Actus non recipit additionem in bono vel in malo secundum id quod est per accidens et in paucioribus: sed eventus per accidens et in paucioribus, ex hoc quod est praevisus, non transit ex per accidens et raro in per se aut frequenter: ergo eventus talis, ex hoc quod est praevisus, non addit in bonitate vel malitia. – Maior habetur in calce corporis huius articuli. – Minor est per se nota: quia praevisio sola nihil confert voluntati. Non enim ex hoc quod aliquis praevidet aliquid, est bonus vel malus: nec ex hoc quod aliquis praevidet aliquid per accidens futurum ex suo actu, propterea male facit. Alioquin Christus, praevidens ex manifestatione sui futura tot scelera Iudaeorum, male fecisset manifestando se: et occidens suum invasorem, praevidendo eius mortem, et defendendo se, peccaret.

Unde super eadem radice formatur alia ratio sic. Praevisio eventus mali per accidens, non facit actum malum: ergo praevisio eventus mali per accidens futuri, non facit actum peiorem, si erat malus: iuxta illam regulam, *Sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis,* etc. * – Et confirmatur. Quia faciens actum bonum, puta vadens ad ecclesiam, et praevidens quod ex eo sequentur alia bona per accidens, et non acceptans illa, nec odio habens, sed stans in sola praevisione, non propterea facit actum meliorem. Et tamen expresse in littera primi membri dicitur quod praevisus effectus addit ad bonitatem.

* Cf. Aristot. *Topic.* lib. II, cap. x, n. 2; lib. V, cap. VIII, n. 3, 4.

III. Quid ergo dicemus? Dicendum est, si littera non est defectiva, quod Auctor intendit de eventu quocumque praecogitato sic quod descendat in voluntatem, ita quod voluntas feratur in ipsum, directe vel indirecte: ita quod non intendit nisi de eventu *praeviso et volito,* sive directe sive indirecte. Et hic sensus potest sumi ut expositus ab ipsomet inferius in qu. LXXIII, art. 8, ad 1, ubi dicit quod *eventus sequens, si sit praevisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus, sicut supra dictum est, cum de bonitate et malitia humanorum actuum ageretur.* Et quia in corpore illius articuli ponit sub non intento volitum indirecte, ideo consulto dixi quod intentio Auctoris est loqui de praeviso et volito, sive directe sive indirecte. – Et potest quoque hicmet sensus ex hac littera sumi, dum dicitur voluntas *magis inordinata.* Cum enim voluntas non reddatur inordinata ex actu exteriori, nisi inquantum volito, consequens est quod nec ex eius eventu deordinetur nisi volito. Et consequenter ex eodem non magis deordinatur, nisi volito. Intendit ergo in primo membro: sive per se sive per accidens, sive frequenter sive raro, et, breviter, eventus quomodolibet actionis propriae sit praevisus et volitus, addit ad bonitatem vel malitiam actus. Et hoc est manifestum: quia hoc spectat ad voluntatem magis deordinatam in malis, et magis affectam in bonis.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM IDEM ACTUS EXTERIOR POSSIT ESSE BONUS ET MALUS

II *Sent.*, dist. XL, art. 4.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. *Motus* enim *est unus qui est continuus,* ut dicitur in V *Physic.* *. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus: puta si aliquis, continue ad ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

* Cap. IV, n. 9. - S. Th. lect. VII.

2. PRAETEREA, secundum Philosophum, in III *Physic.* *, actio et passio sunt unus actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; et actio mala, sicut Iudaeorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. IV.

3. PRAETEREA, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona: et ex mala voluntate servi, et sic sit [α] mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

SED CONTRA, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

RESPONDEO DICENDUM quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere; et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. Sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis: tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, et partim nigra. Et secundum hoc, nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus

α) *sic sit.* – *sic* ABCDEGHK, *sit* Pa.

secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso, ut dictum est *. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturae: potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quae est principium actuum moralium. — Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali. Si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus *.

*Art. 3, ad 1; qu. xviii, art. 7, ad 1.

* D. 63.

Ad primum ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturae, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii. Et ideo secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter, et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

Ad tertium dicendum quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini: sed solum inquantum procedit ex mandato domini. Unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem vigesimae quaestionis, nihil occurrit scribendum, nisi reddere lectorem attentum quod non dicit Auctor eundem numero actum voluntatis non posse esse successive bonum et malum: sed dicit eundem numero actum *in genere moris*. Actus enim voluntatis secundum se est in genere naturae, et secundum suas conditiones in genere moris. Et haec dixerim propter Durandum, in Secundo, dist. xl, qu. iii, ne quis putet contra hanc doctrinam militare.



QUAESTIO VIGESIMAPRIMA

DE IIS QUAE CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS ET MALITIAE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae *.

* Cf. qu. XVIII, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Secundo: utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

Tertio: utrum habeat rationem meriti vel demeriti.

Quarto: utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM RECTITUDINIS VEL PECCATI

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. *Peccata* enim *sunt monstra in natura,* ut dicitur in II *Physic.* * Monstra autem non sunt actus, sed sunt [α] quaedam res generatae praeter ordinem naturae. Ea autem quae sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ut ibidem * dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

* Cap. VIII, n. 8. - S. Th. lect. XIV.

* Did. n. 5. - S. Th. lect. XIII.

2. PRAETEREA, peccatum, ut dicitur in II *Physic.**, accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et eius prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

* Cap. cit., n. 8. - S. Th. lect. XIV.

3. PRAETEREA, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum: nam poena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

SED CONTRA, bonitas actus humani, ut supra * ostensum est, principaliter dependet a lege aeterna: et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus, XXII *Contra Faustum* *, quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid* [β] *contra legem aeternam.* Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

* Qu. XIX, art. 4.

* Cap. XXVII.

RESPONDEO DICENDUM quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali: sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando [γ] ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse [δ] peccatum. Manifestum est autem ex praemissis * quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae: et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

* Qu. XIX, art. 3, 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturae existente.

AD SECUNDUM DICENDUM quod duplex est finis: scilicet ultimus, et propinquus. In peccato autem naturae, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen [ε] deficit a quocumque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius [ζ] malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis: licet non

α) *sunt.* – Om. codices.
β) *aliquid.* – Om. codices et *a.*
γ) *Quando.* – *Cum* B, *Quandocumque* P.
δ) *esse.* – Om. Pa.
ε) *tamen.* – *autem* PEa.
ζ) *voluntarius.* – *voluntatis* Pa.

deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam, cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

AD TERTIUM DICENDUM quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum: et ideo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed poena respicit personam peccantem, ut in Primo * dictum est. * Qu. XLVIII, art. 5, ad 4; art. 6, ad 3.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo omnium articulorum quaestionis XXI, adverte quod, cum quaeritur utrum actus humanus, *inquantum bonus vel malus,* habeat hoc vel illud; potest intelligi illa reduplicationis nota, primo, ut determinat bonitatem vel malitiam absolute. Et sic non sumitur hic: quia hoc esset idem quod quaerere de convenientibus bono vel malo absolute, quod non spectat ad moralem, sed metaphysicum; et essent falsae responsiones. – Alio modo, ut determinat bonitatem vel malitiam propriam, seu contractam ad actum humanum. Et hic est intentus sensus quaestionum et responsionum. Ita quod intendit Auctor quaerere an actus humanus ex sua bonitate vel malitia, ut sic, habeat rationem recti, laudabilis, meritorii, etiam apud Deum: et similiter peccati, culpabilis, demeritorii, etiam apud Deum. Et, ut patet in littera, determinat partem affirmativam. Ita quod actus humanus constituitur in esse boni vel mali, quasi ex causa formali; et super hoc fundatur quod ex ordine ad finem, recti vel peccati; ex ordine ad efficiens, laudabilis vel culpabilis; ex ordine ad alterum, meritorii vel demeritorii rationem habet. Et non sunt haec sumenda ut disparata, sed ut ex additione se habentia: meritorium namque supponit et praeexigit laudabile, et laudabile rectum, et rectum bonum moraliter.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM LAUDABILIS VEL CULPABILIS

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. *Peccatum* enim *contingit etiam* [α] *in his quae aguntur a natura,* ut dicitur in II *Physic.* * Sed tamen ea quae sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in III *Ethic.* * Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpae: et per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

* Cap. VIII, n. 8. - S. Th. lect. XIV.
* Cap. V, n. 15. - S. Th. lect. XII.

2. PRAETEREA, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis: quia, ut dicitur in II *Physic.* *, *peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem.* Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit: quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis, ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

* Loc. cit.

3. PRAETEREA, Dionysius dicit, in IV cap. *de Div. Nom.* *, quod malum est *infirmum et impotens.* Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpae. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

* S. Th. lect. XXII.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit *, quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia, opera contraria.* Sed actus boni sunt actus virtutis, quia *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit,* ut dicitur in II *Ethic.* *: unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

* *De Virtutibus et Vitiis*, cap. 1, n. 2.
* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus [β] culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem [γ] actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis * patet. Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae; in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

* Qu. I, art. I, 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis: cum natura sit determinata ad unum. Et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum ergo [δ] peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est *, in actu artis contingit [ε] dupliciter esse peccatum. Uno modo, per deviationem a fine particulari intento ab artifice: et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex, intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere [ζ] malum, faciat bonum. Alio modo, per deviationem a fine communi humanae vitae: et hoc modo dicetur peccare, si [η] intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium

* Art. 1.

α) *etiam.* – Om. PFH*a*.
β) *aliquis actus.* – *actus* Pa.
γ) *autem.* – *enim* Pa.
δ) *ergo.* – *enim* PABCDEFGHIL*a*.
ε) *contingit.* – *continget* ADEH.
ζ) *facere.* – Om. Pa; *vel ... bonum* om. L.
η) *si* – *etiam si* Pa. – Pro *per quod,* eaedem *per hoc ut; si ... alius* om. B.

artificis inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex: sed [θ] ex secundo culpatur homo inquantum homo. – Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae. Et ideo culpatur ex tali peccato homo et inquantum est homo, et inquantum est moralis. Unde Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *in arte volens peccans est eligibilior; circa prudentiam autem minus, sicut et in virtutibus moralibus*, quarum prudentia est directiva.

* Cap. v, n. 7. – S. Th. lect. iv.

Ad tertium dicendum quod illa infirmitas quae est in malis voluntariis, subiacet potestati hominis. Et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpae.

θ) *artifex: sed.* – *est artifex* EK, *est artifex sed* G, *est artifex et* ceteri. – Pro *homo* altero loco, *homo est* codices et *a.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti et demeriti, propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quae locum solum habet in his quae ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Praeterea, nullus meretur poenam vel praemium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur poenam vel praemium.

3. Praeterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio: et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum et perfectio agentis: actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

* Vers. 10, 11.

Sed contra est quod dicitur Isaiae iii *: *Dicite iusto quoniam* [α] *bene: quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Vae impio in malum: retributio enim manuum eius fiet ei.*

Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo [β] modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat vel offendit. Alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. – Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio: secundario vero, ab omnibus collegii partibus. – Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii: licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis [γ], secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.

Ad primum ergo dicendum quod quandoque actus hominis boni vel mali, etsi non ordinantur ad bonum vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit: sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispenset [δ].

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *quoniam.* – Om. ABCEFGHIKLpD.
β) *aliquo.* – *quodam* codices.
γ) *culpabilis.* – *culpae* ABCDFIKL.
δ) *dispenset.* – *dispensat* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI APUD DEUM

Infra, qu. CXIV, art. 1.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est *, meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed actus hominis bonus vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei: dicitur enim *Iob* XXXV *: *Si peccaveris, quid ei nocebis? Porro si iuste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

* Art. praeced.
* Vers. 6, 7.

2. PRAETEREA, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento: quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis: unde dicitur Isaiae X *: *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male, nihil [α] meretur vel demeretur apud Deum.

* Vers. 15.

3. PRAETEREA, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnes actus humani ordinantur [β] ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccle.* ult.*: *Cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium, sive bonum sit* [γ] *sive malum.* Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum et demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

* Vers. 14.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis: est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra * habitum est. Unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. – Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate [δ] ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in Primo * habitum est: et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

* Art. praeced.
* Qu. XIX, art. 10.
* Qu. CIII, art. 5.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire: sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur [ε] quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis * patet. Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

* Qu. IX, art. 6, ad 3.

AD TERTIUM DICENDUM quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

α) *nihil.* – *non* Pa.
β) *omnes actus humani ordinantur.* – *omnis actus humanus ordinatur* Pa.
γ) *sit.* – Om. P.
δ) *communitate.* – *communicatione* Pa.
ε) *excluditur.* – *excludit* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN calce ultimi articuli eiusdem quaestionis, adverte illa ultima verba: *quantum est ex ipsa ratione actus.* Dupliciter enim omnis alicuius actus humanus potest habere rationem meritorii vel demeritorii: primo, ex ipsa ratione actus; secundo, ex statu personae agentis. Et hoc quidem secundo modo, non omnis actus humanus est meritorius vel demeritorius, sed existentis in statu gratiae: primo vero modo, omnis actus humanus est meritorius vel demeritorius. Et ut praeservaret se, Auctor addidit, *quantum est ex ipsa ratione actus.* Et hoc intellige, loquendo de merito vitae aeternae, seu simpliciter apud Deum. Latissime enim loquendo de merito, omnis actus bonus retributionem, et malus punitionem exposcit. – Et quoniam difficultas illa, an omnis actus existentis in gratia sit meritorius vel demeritorius respectu vitae aeternae, ex praecepto caritatis pendet; et inferius de his erit sermo in quaestione centesima *; idcirco illucusque differantur solvenda argumenta Scoti, in *Quolibetis,* qu. XVII, et in II *Sent.,* dist. XLI, et Durandi, in XL distinctione Secundi *.

* Cf. art. 10, in fine Comment.
* Qu. II.

In reliquis huius quaestionis nihil occurrit scribendum.

QUAESTIO VIGESIMASECUNDA

DE SUBIECTO PASSIONUM ANIMAE

IN TRES ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. VI, Introd. * Qu. XXVI. * Qu. XXIII. * Qu. XXV. * Qu. XXIV.

POST hoc considerandum est de passionibus animae *: et primo, in generali; secundo, in speciali *. In generali autem, quatuor occurrunt circa eas consideranda: primo quidem, de subiecto earum; secundo, de differentia earum *; tertio, de comparatione earum ad invicem *; quarto, de malitia et bonitate ipsarum *.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo: utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Tertio: utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ALIQUA PASSIO SIT IN ANIMA

III *Sent.*, dist. XV, qu. II, art. 1, qu^a 2; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 1, 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in Primo * habitum est. Ergo nulla passio est in anima.

* Qu. LXXV, art. 5.

2. PRAETEREA, passio est motus, ut dicitur in III *Physic.* * Sed anima non movetur, ut probatur in I *de Anima* *. Ergo passio non est in anima.

* Cap. III, n. 2. - S. Th. lect. V. * Cap. III, n. 3 sqq. - S. Th. lect. VI.

3. PRAETEREA, passio est via in corruptionem: nam *omnis passio, magis facta, abiicit a substantia*, ut dicitur in libro *Topicorum* *. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

* Lib. VI, cap. VI, n. 21.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Rom.* VII *: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quae dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

* Vers. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod *pati* dicitur tripliciter [α]. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re: sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie [β] est perfici, quam pati. – Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. – Alio modo, quando e converso contingit: sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I *de Generat.* * dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid: e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

* Cap. III, n. 9. - S. Th. lect. VIII.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod *sentire et intelligere est quoddam pati* *. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur *. Sed et [γ] in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem [δ] passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.

* Cf. Aristot. *de Anima*, lib. I, cap. V, n. 8. - S. Th. lect. XII. * Vid. Comment. Caiet. post art. 3, *In art. tert. dub. occurrit.*

AD PRIMUM IGITUR DICENDUM quod pati, secundum quod est cum abiectione et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III *de Anima* *.

* Cap. IV, n. 9; S. Th. lect. IX. - Cf. loc. cit. in corp.

AD SECUNDUM DICENDUM quod pati et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I *de Anima* * dicitur.

* Loc. cit. in arg., Did. n. 7, 8.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius. Et huiusmodi passio animae convenire non potest nisi per accidens: per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

α) *tripliciter.* – Om. codices.
β) *proprie.* – Om. PG*a*.
γ) *Sed et.* – *Sed* PBCH*a*. *Et* I.
δ) *rationem.* – *nomen* ACDEGHIKLsF, om. pF.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa rationem passionis magis proprie, assignatam in primo articulo vigesimaesecundae quaestionis, dubium occurrit: quia cum omnis passio animae, de qua est sermo, sit cum aliqua disconvenienti transmutatione corporali, quoniam oportet motum cordis a naturali suo motu aliqualiter recedere; sequitur quod omnis passio est cum transmutatione in deterius, et nulla sit in melius.

II. Ad hoc dicitur quod, absolute loquendo, concedendum est quod omnis passio animae est cum aliqua praeternaturali mutatione, quia cordis motus intenditur aut remittitur a suo naturali motu: et ex hoc illa opera animae quae vocamus eius passiones, habent rationem et nomen passionis. Verum quia inter praeternaturales mutationes datur latitudo, et minus mala, respectu magis malae, habet rationem melioris; ideo passiones illae quae ad peius declinant, magis proprie passiones dicuntur. Declinant autem in peius mutationes illae quae sunt materia passionum consistentium in fuga seu retractione, ut timor et tristitia; quam illae quae sunt materia passionum consistentium in extensione seu prosecutione, ut amor et laetitia: quia vita humana consistit in vitali extensione cordis ad totum corpus. Et propterea in littera dicitur quod tristitia habet magis rationem passionis quam laetitia: ista enim praeternaturalitatem solam intensionis motus, habet; illa, ultra praeternaturalitatem remissionis motus, habet motum contrarium vitali extensioni cordis ad corporis partes. Ex eadem quoque radice, scilicet maioris recessus a naturali, passiones quaecumque intensae habent magis rationem passionis quam remissae: motus enim corporalis maior ibi intervenit.

Haec autem quae dicimus, notanter diximus absolute dici. Quoniam si esset sermo non absolute, sed in ordine ad hunc melancholice vel sic quomodolibet dispositum, nihil prohibere videtur quod transmutatio oppositae passionis, puta laetitiae, sit naturalis simpliciter etiam illi; praeternaturalis autem huic sic nunc invento. Alteri enim extremo non solum extremum, sed medium opponitur, ut dicitur in V *Physic.* *: et motus cordis qui huic nunc, sic, etc., est intensior, simpliciter etiam ipsi bene disposito potest esse naturalis; ut infirmis videtur contingere, cum, ad aliqualem laetitiam excitati, a cordis pressura levantur. – Signum autem quod in omni passione animae fit transmutatio aliqua praeternaturalis in corde, est neminem in passione eadem actualiter diutius perdurare, sine corporali laesione aut curatione.

* Cap. I, n. 6; cap. V, n. 7. – S.Th. lect. I, VIII.

III. In responsione ad primum et secundum, adverte quod, quia motus animi qui vocantur animae passiones, scilicet amor, timor, ira, et alia huiusmodi, habent rationem passionis proprie, secundum quod intervenit in eis aliqua transmutatio corporalis, et huiusmodi transmutatio est annexa motui animae; ideo huiusmodi actus appetitus animalis habent quidem rationem passionis, ratione annexi; habent autem rationem appetitivi motus, et talis, puta irae vel timoris, secundum se. Propter quod in littera * dicitur quod animae convenit huiusmodi pati per accidens: et alibi, scilicet in XXVI qu. *de Veritate* *, dicitur quod irasci, timere, etc., conveniunt animae per se. Et revera hoc habet compositum ratione animae, illud ratione corporis.

* In resp. ad 2.
* Art. 2, ad 5.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PASSIO MAGIS SIT IN PARTE APPETITIVA QUAM IN APPREHENSIVA

III *Sent.*, dist. XV, qu. II, art. I, qu^a 2; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 3; *De Div. Nom.*, cap. II, lect. IV; II *Ethic.*, lect. V.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva. Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum eorum quae sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur in II *Metaphys.* * Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

* S. Th. lect. II. – Did. lib. Iα, cap. I, n. 5.

2. Praeterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Praeterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX *de Civ. Dei* *, quod *motus animi, quos Graeci pathe, nostri autem quidam* α, *sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant.* Ex quo patet quod passiones animae β sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

* Cap. IV.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, in nomine γ passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt: unde Philosophus dicit, in VI *Metaphys.* *, quod *bonum et malum*, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, *sunt in ipsis rebus.* Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit * secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod *verum et falsum*, quae ad cognitionem pertinent, *non sunt in rebus, sed in mente.* Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

* Art. praeced.
* S.Th. lect. IV. – Did. lib. V, cap. IV, n. 1.
* D. 222.

Ad primum ergo dicendum quod e contrario se habet in his quae pertinent ad perfectionem, et

---

α) *quos ... quidam.* – *Graeci pathos nostri autem* P, *quos Graeci pate nostri autem* ed. *a.* – *habetur* om. ACDEFGHILpB. Aug.: *sicut iste* (Apuleius) *de Graeco expressius.*

β) *animae.* – Om. codices.
γ) *in nomine.* – *nomine* P.

in his quae pertinent ad defectum. Nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto: quia in hoc ratio privationis et defectus consistit. Et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum: et propter hoc, in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet: quia est alicuius secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae et passionis: in aliis autem consequenter, plus. Et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa: per actionem enim exteriorem pervenimus [δ] ad consequendas res.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut in Primo * dictum est, dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae: sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem alia [ε] naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur quod *ira est accensio sanguinis circa cor* *. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis.

δ ε

* Qu. LXXVIII, art. 3.

* Cf. Aristot. *de Anima*, lib. I, cap. I, n. II. - S. Th. lect. II.

δ) *pervenimus.* – *venimus* Pa.

ε) *alia.* – *et alia* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN corpore articuli secundi, adverte quod, cum determinatum fuerit in primo articulo quod motus animi habet rationem passionis ex adiuncta transmutatione corporali, putaret quispiam quod ex maiori propinquitate ad huiusmodi transmutationem, debuisset definiri an appetitiva vel apprehensiva pars sapiat passionem. Et licet hoc licitum fuisset, et eadem conclusio ab Auctore alibi * ex hac radice habeatur, eo quod nulla vis apprehensiva causat transmutationem corporalem nisi mediante appetitiva, ac per hoc, appetitiva, propinquior passioni, magis eam participat, ita quod materialiter cadat in eius ratione, ut in responsione ad tertium in littera dicitur; altius tamen exorsus, Auctor ex propriis rationibus motuum apprehensivae et appetitivae, intentum venatus est; ita quod, seclusa transmutatione corporali, invenit appetitivum motum habere magis rationem passionis. Cum enim, secluso corpore, pati consistat in recipere ab agente et trahi in illud (omne enim agens, assimilando sibi patiens, trahit illud ad se); et pars apprehensiva minus trahatur ad agens quam pars appetitiva: consequens est quod passionis communiter dictae magis habeat rationem pars appetitiva quam apprehensiva. Et probatur minor in littera: quia pars apprehensiva trahitur ab agente ad hoc ut sit ipsum secundum esse intentionale; pars vero appetitiva trahitur ab agente ad hoc ut iungatur sibi secundum esse naturale.

* *De Verit.*, qu. XXVI, art. 3.

II. Sed accidit dubitatio. Quia aut hic est sermo de passione, ut est ab agente: aut communiter, ut est sive ab agente sive a fine. Si primo modo, tunc ambigua videtur ratio: quoniam de appetibili, an moveat effective appetitum, magna quaestio est. – Si secundo modo, tunc nihil valet ratio: quia magis patitur qui proprie patitur, quam qui metaphorice; finis autem metaphorice agit. Ex hoc igitur quod appetitus magis trahitur ad suum obiectum, quam pars apprehensiva ad suum, non sequitur quod magis patiatur: quoniam apprehensiva patitur vere, idest a vere agente; appetitiva autem non patitur vere.

Ad hoc dicitur quod sumitur passio vere, et non metaphorice: et quod appetibile, ut dicit Averroes, in XII *Metaphys.*, commento XXXVI, secundum quod est in anima, est *agens desiderium*, et trahit ad se finem ut est in re. Ita quod differentia assignata in littera consistit in hoc, quod agens in partem apprehensivam, trahit ipsum ad se in esse intentionale, et hic sistit: ad hoc enim actio haec et passio ordinatur. Appetibile autem agens in partem appetitivam, trahit ipsam effective ad hoc ut iungatur sibi realiter, quovis modo contingat ista coniunctio realis: sufficit enim quod passio illa per se ordinetur ad realem coniunctionem. – Quod autem a multis vertatur in dubium, an appetibile agat in appetitum, eis relinquatur haec dubitatio: nos enim experimur incuti nobis a malis futuris apprehensis timorem, a praesentibus tristitiam, et a delectabilibus coniunctis delectationem, etiam si nolimus, sicut a sensibilibus sensationes.

III. In responsione ad primum, dubium occurrit. Quia si in his quae pertinent ad defectum, intensio non attenditur penes accessum ad aliquod maius, oportet falsam reddere, aut excipere tam a doctrina tradita in II *Metaphys.*, allegata in argumento, quam in I *Poster.* *, scilicet, *Propter quod unumquodque tale, illud magis.* – Deinde quia videmus quod potentia maior est penes accessum ad materiam primam. Constat autem potentiam defectum sonare.

* Cap. II, n. 15. - S. Th. lect. VI.

IV. Ad hoc dicitur quod doctrina hic tradita non solum dicta, sed probata ratione est: quia scilicet ratio privationis et defectus consistit in hoc, scilicet in recessu a perfecto. Regulare quippe est quod unumquodque est magis et minus tale, secundum sui constitutivi propriam latitudinem, ut patet inductive. Defectiva igitur, cum constituantur per hoc quod est deficere ab aliquo, quanto magis ab illo deficiunt, tanto magis erunt defectiva: haec enim est propria latitudo deficientis ut sic. Ex hoc autem quod defectiva ut sic, penes maiorem elongationem a perfectione magis defectiva sunt; consequens est quod maior defectus non sit a minori defectu ut propria causa, sed ex ipsa elongatione intervenit. Sicut enim in perfectionibus intensio est penes accessum ad causam, quia perfectio effectus est ex causa; ita si in malis defectus consequens esset ex praecedente in sua

causa, ut propria causa defectus, effectus intenderetur secundum accessum ad causam.

Et ex hoc patet solutio primae obiectionis. In defectivis enim causa defectiva non est propria causa effectus defectivi quoad defectum: sed ex hoc ipso quod magis elongatur a perfectiori, magis defectivum est. Unde licet pars apprehensiva sit causa appetitivae, et potentialitas in apprehensiva causet potentialitatem in appetitiva; maior tamen potentialitas invenitur in appetitiva, ex hoc ipso quod magis recedit ab actu quam apprehensiva. Quod est dictu quod potentialitas sua non tota est a potentialitate apprehensivae, sed ex necessitate adveniens.

Ad secundam autem obiectionem dicitur quod, quia, ut dicitur X *Metaphys.* *, mensura debet esse certissima, nihil prohibet quoad nos defectus mensurari penes accessum ad aliquod positum summe deficiens: sicut infirmitates maiores et minores dicimus per accessum ad mortem, et similiter potentialia apud nos per accessum ad materiam primam; cum in rei veritate, illae per recessum a vita, et istae per recessum ab actu, maiores vel minores sunt.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. IX, cap. I, n. 9.

V. In responsione ad secundum, adverte quod non concedit Auctor quod vis appetitiva sit magis activa simpliciter, sed quoad principiandum actum exteriorem. Vis enim apprehensiva, cum moveat appetitivam, est magis in actu simpliciter, et magis activa quodammodo: appetitiva autem efficacior est ad actum exteriorem, quia ei obediunt vires executivae, et quia primum movens est ad exercitium actus. Quod tamen totum, ut in littera dicitur, *habet ex eodem ex quo habet quod sit magis passiva:* ex natura namque appetitus est et quod tendat in bonum, in finem, in rem secundum seipsam. Constat namque quod ex hoc quod finis est obiectum appetitus, supremus appetitus habet quod sit motivus simpliciter ad exercitium, et universaliter quod appetitus movet membra, ut patet ex III *de Anima* *.

* Cap. X. - S. Th. lect. XV.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PASSIO SIT MAGIS IN APPETITU SENSITIVO QUAM INTELLECTIVO, QUI DICITUR VOLUNTAS

Part. I, qu. XX, art. I, ad I; III *Sent.*, dist. XV, qu. II, art. I, qu^a 2; IV, dist. XLIX, qu. III, art. I, qu^a 2, ad I; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 3; II *Ethic.*, lect. V.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius, II cap. *de Div. Nom.* *, quod Hierotheus *ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens* [α] *divina.* Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

* S. Th. lect. IV.

2. PRAETEREA, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est bonum particulare. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. PRAETEREA, gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo: alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

SED CONTRA EST quod dicit Damascenus, in II libro *, describens animales passiones: *Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter: Passio est motus irrationalis animae per suspicionem* [β] *boni vel mali.*

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et [γ] non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi; ut etiam patet per definitiones Damasceni [δ] inductas *.

* Art. I.

* In arg. *Sed contra.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem: quod tamen fit sine transmutatione corporali.

AD SECUNDUM DICENDUM quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

AD TERTIUM DICENDUM quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo [ε] vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis * cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX *de Civ. Dei* *: *Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

* D. 978.

* Cap. V.

α) *patiens.* - *faciens* ABCDGHIKLpF.
β) *suspicionem.* - *susceptionem* PCa, *suspirationem* I; *Et aliter ... mali* om. A.
γ) *et.* - Om. codices.
δ) *Damasceni.* - Om. ACEFIL, *duas* super rasura B.
ε) *Deo.* - *vel Deo* ABCDFGHIKL.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio dubium hic solvendum occurrit, quod in pluribus locis moveri potest. Et est dubium ad hominem, scilicet s. Thomam: scilicet quo pacto ipse in Prima Parte, qu. LXXXII, art. 4, ponit differentiam inter motionem intellectus a voluntate et e converso, in hoc quod intellectus finaliter, voluntas vero effective movet; et hic * vult quod bonum intellectum est activum in voluntatem.

* In resp. ad 2.

II. Ad hoc dicitur quod bonum apprehensum movet

appetitum dupliciter, effective scilicet, et finaliter: effective quidem, causando ipsum actum appetitus; finaliter vero, quoniam ipse actus in appetitu causatus, tendit in bonum apprehensum ut finem. Differenter tamen apprehensum bonum causat utroque modo: quia ad causandum effective, utitur esse ut forma; ad causandum vero finaliter, utitur esse ut esse. Appetibile enim, puta sanitas apprehensa, ratione sui esse quasi forma, facit in appetitu desiderium sui ut sit in esse reali; iuxta illud Averrois, in XII *Metaphys.*, commento xxxvi: *Balneum in anima agit desiderium*, etc. Unde inter ceteras causalitates effectivas, et hanc qua appetibile movet appetitum, duplex est differentia. Prima, licet occulta, est quia reliquis forma est ratio agendi, unde et passum assimilatur agenti: in hac vero, ut bonum inveniatur omnifariam obiectum formale appetitus, esse induit rationem formae; unde appetitus non suscipit similitudinem agentis, sed conveniens sibi in ordine ad tale appetibile. Secunda est manifesta: quia in ceteris causa effectiva non per se est nisi effectiva; in hac vero necessario ipsa effectiva est finalis non per accidens, sed per se; quoniam per se effectus eius est actus per se tendens in causam illam ut finem. Propter quod Averroes, in *de Substantia Orbis* *, reprehendit dicentes finem non esse agens, dicendo quod *finis significat agens significatione necessaria.* Quia vero causalitas ista non est, nec potest esse pure effectiva, sed est effectiva et finalis; connumerata est cum finali a s. Thoma in Prima Parte * et alibi **. Quia autem in veritate intervenit causalitas effectiva, ideo hic et alibi * quandoque exprimitur quod bonum apprehensum est activum, et appetitus est passivus, etc.

* Cap. II.

* Loc. cit.
** Cf. III *Cont. Gent.*, cap. XXVI; *De Verit.*, qu. XXII, art. 12.
* Cf. Part. I, qu. LXXX, art. 2; qu. LXXXII, art. 3, ad 2.

Est ergo differentia inter intellectum et voluntatem in movendo in hoc, quod voluntas movet effective intellectum et alias animae vires quoad exercitium actus: intellectus autem movet illam finaliter, et cum hoc effective, ad specificationem actus, et illa efficientia quae necessario iungitur fini. Propter quod, ut dictum est, finalis tantum causalitas expressa est.

III. Quod autem haec sit Auctoris mens, non solum ex dictis nunc haberi potest, sed ex superius * dictis, scilicet quod intellectus ratione obiecti movet appetitum in genere causae formalis: de quo tamen nulla in Prima Parte, loco allegato *, fit mentio. Ex hoc enim habeo quod, si etiam cum dictione exclusiva Auctor dixisset intellectum movere voluntatem finaliter solum, adhuc starent quae diximus: eo quod exclusio non fit a concomitantibus, et, ut dictum est *, causam finalem concomitatur efficiens supra dicto modo, et formalis respectu actuum, ut superius * explanatum fuit.

* Qu. IX, art. 1.
* Num. 1.
* Num. praeced.
* Qu. IX, art. 1, Comment. num. III sqq.

In articulo tertio dubium occurrit de hoc quod etiam in primo articulo dictum est, scilicet quod in sola anima et appetitu intellectivo nulla est proprie passio. Est autem ratio dubii quia Scotus, in I *Sent.*, dist. I, qu. III, et in IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. VII, ponit in voluntate non solum operationes, sed passiones spirituales. Et quantum ipse insinuare videtur, intendit quod voluntas tunc operatur, quando contingit obiectum: tunc autem patitur, quando recipit ab obiecto. Ita quod operatio coniungit potentiam obiecto: passio autem non, sed ab obiecto est ut causa efficiente tantum. Nulla autem haec ratione probat in generali: sed forte, super ipsius passionis nomen innixus, et auctoritate Aristotelis * usus, quod delectatio sequitur operationem, quasi per se notum accepit quod falsum credimus *.

* *Ethic.* lib. X, cap. IV, n. 9. - S. Th. lect. VI.
* Cf. infra, qu. XXXII, art. I, Comment.

Passionis enim nomen, in primis, in immaterialibus vel ad solam receptionem, ut in intellectu, vel ad receptionem per modum rei quae trahitur in aliud, ut in appetitu intellectivo, constat inveniri, ex III *de Anima* *, et V *Metaphys.* ** Et hoc, proprie loquendo: metaphorice enim consuevimus actus voluntatis similes passionibus appetitus sensitivi, vocare passiones, ut velle vindictam vocamus iram, et velle malum alicui vocamus odium. Et haec locutio multos, iudicio meo, fefellit.

* Cap. IV, n. 9, II. - S. Th. lect. IX.
** Cf. lect. XVI; lib. VI, lect. IV. - Did. lib. IV, cap. XIV, n. 6; lib. V, cap. IV.

Quod autem delectatio sequatur operationem, hoc accidit ei inquantum est passio: non enim omnis passio sequitur sic operationem; immo stat quod passio sit prima operatio appetitus, ut patet de amore. Et tu potes sic inspicere quod dicimus. Amor est passio, immo prima omnium passionum: et tamen amor est operatio tam in appetitu sensitivo quam intellectivo: ergo distinctio inter passionem et operationem appetitus nulla est. Minor patet: quia amor maxime contingit obiectum; et, apud Scotum *, est ipsa essentia beatitudinis. – Praeterea, delectatio est passio: et habet pro obiecto, et non solum pro causa, delectabile: ergo delectatio est coniungens obiecto. Probatur assumptum. Quia videns Deum, delectatur de Deo tanquam obiecto summo delectabili: et qui habet delectationem morosam, delectatur de re cogitata turpi ut obiecto delectabili, ac si esset in re, et non solum ut causa efficiente.

* IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. IV.

Dicito ergo quod passiones in appetitu sensitivo sunt verae operationes, causatae tamen ab appetibili, et habentes pro obiecto appetibile. Sed differentia consistit in hoc, quod in appetitu sensitivo sunt permixtae * cum passione corporali: in appetitu vero intellectivo, non. Et per exclusionem huius compositionis, dicuntur in eo simplices actus, similes tamen passionibus sensitivi appetitus. Haec nunc sufficiant in communi: in speciali autem inferius, cum de delectatione et tristitia tractabitur, sermo erit *.

* *per se mixtae* ed. 1514.
* Cf. qu. XXXI, art. 4, Comment.

QUAESTIO VIGESIMATERTIA

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxii, Introd.

DEINDE considerandum est de passionum differentia ad invicem *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili.

Secundo: utrum contrarietas passionum irascibilis sit α secundum contrarietatem boni et mali.

Tertio: utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto: utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PASSIONES QUAE SUNT IN CONCUPISCIBILI, SINT DIVERSAE AB HIS QUAE SUNT IN IRASCIBILI

De Verit., qu. xxvi, art. 4.

* Cap. v, n. 2. - S. Th. lect. v.
* Vers. 33.
* Cap. vii, n. 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passiones eaedem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus, in II *Ethic.* *, quod passiones animae sunt *quas sequitur gaudium et tristitia.* Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliae in irascibili, et aliae in concupiscibili.

2. PRAETEREA, Matth. xiii *, super illud, *Simile est regnum caelorum fermento* etc., dicit Glossa Hieronymi: *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum.* Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II *Topic.* * Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. PRAETEREA, passiones et actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eaedem sunt passiones irascibilis et concupiscibilis.

* Qu. lxxxi, art. 2.
* Qu. xxii, art. 3.

SED CONTRA, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum, ut in Primo * dictum est. Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra * dictum est, passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus quae sunt in concupiscibili.

* Qu. lxxvii, art. 3.

RESPONDEO DICENDUM quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in Primo * dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt: maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem speciei diversitatem formae in eadem materia; ita in actibus animae, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi *; actus autem vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis. * D. 48.

* Qu. lxxxi, art. 2.

Ad cognoscendum ergo quae passiones sint in irascibili, et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem in Primo * quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam β patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid γ adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.

* Ibid.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut in Primo * dictum est, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur δ, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel

α) *contrarietas ... sit. – contrarietates ... sint* Pa.
β) *pugnam. – repugnantiam* F.
γ) *aliquid.* – Om. codices.
δ) *prohibetur. – prohiberetur* ABCDGHIKLpF et *a*.

propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc, etiam passiones quae sunt in irascibili, consequitur gaudium et tristitia, quae sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quae proprie competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quae pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tenderet. Et eadem ratio est de malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones [ε] concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ε) *passiones.* – *species* PACDEGILpBH et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa primum articulum quaestionis xxiii, quia hic inchoat distinctio passionum, adverte quod oportet in toto hoc tractatu servare illud, *Quolibet proferente contraria, sollicitum esse stultum est* *. Dico autem hoc, quia non omnibus concessum apparet ut distincte et proprie de huiusmodi passionibus locuti fuerint. Scotus in primis, ut in III *Sent.*, dist. xxxiv, apparet, reprehendit dicentes obiectum irascibilis esse arduum: et volens eius obiectum esse *offendens*, dicit quod semper quando irascibilis habet actum suum, est ibi nolle non solum concupiscibilis, sed irascibilis. Ex quibus manifeste apparet quod, apud ipsum, irascibilis nunquam est respectu boni; sed mali tantum respuendi, sustinendi, puniendi, et si quid aliud est huiusmodi. Ac per hoc, in ianuis irascibilis erravit: spes enim, quae est prima passio irascibilis, oportet quod negetur ab ea.

* Aristot., *Topic.* lib. I, cap. ix, n. 5.

Nec ullam rationem invenio, nisi forte ex xxvi distinctione eiusdem Tertii quis assumat istam: scilicet quia arduum aut significat absens, aut excedens facultatem potentiae cui dicitur arduum, aut excedens omnia mala sibi contraria; sed nihil horum est; ergo, etc. Haec autem petitio, aut distinctio, nihil obstat: quoniam arduum nihil horum formaliter significat, sed *difficultatem in bono vel malo.* Arduas enim res dicimus, quae difficultatem, ac propterea celsitudinem quandam habent: difficilia enim aggredi non parvum reputatur; et difficilibus succumbere, vel ea fugere, non multum vituperamus.

Quod autem bonum difficile et bonum absolute egeant diversis potentiis, in Prima Parte * dictum est; et in responsione ad tertium hic ostenditur, ex eo quod bonum difficile habet unde repugnet concupiscentiae. *Offendens* ergo est unum contentum sub obiecto irascibilis, pro quanto spectat ad aliquam eius passionem, puta iram: adaequatum autem obiectum est *difficile*, sive *arduum.*

* Qu. lxxxi, art. 2.

II. Et scito quod, cum ponitur differentia inter obiectum concupiscibilis et irascibilis, quia illius bonum absolute, istius bonum arduum; perinde est ac si diceretur quod concupiscibilis obiectum est bonum sensibile, nullo addito; irascibilis vero, bonum determinatum ad rationem ardui seu difficilis; ita quod illud est simplex, hoc est quasi compositum. Unde non fallaris, putans quod concupiscibilis feratur in bonum, et irascibilis in illius difficultatem: sed scito et quod concupiscibilis fertur in bonum, et quod irascibilis fertur in bonum arduum. Omnis namque appetitus obiectum est bonum: et ira, ut dicitur in II *Rhetoric.*, cap. i *, est *appetitus apparentis punitionis,* quod bonum est in re vel apparentia manifeste.

* Did. cap. ii, n. 1.

Nec refert an idem aut diversum sit *bonum* a *bono arduo:* sat est enim quod distinguuntur formaliter. Si tamen dicta Auctoris in quaestione *de Veritate*, qu. xxv *, et in III *Sent.*, dist. xxvi *, scrutatus fueris, invenies quod obiectum concupiscibilis est bonum sensatum, irascibilis vero aestimatum: illam movent species sensibilium, istam intentiones elicitae.

* Art. 2.
* Qu. i, art. 2.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONTRARIETAS PASSIONUM IRASCIBILIS SIT SECUNDUM CONTRARIETATEM BONI ET MALI

III *Sent.*, dist. xxvi, qu. i, art. 3; *De Verit.*, qu. xxvi, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est *. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

* Art. praeced., ad 1.

2. Praeterea, passiones differunt secundum obiecta; sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V *Physic.* * Ergo neque in passionibus est contrarietas [α] nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali.

* Cap. iii, n. 3 sqq. - S. Th. lect. viii.

3. Praeterea, *omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum,* ut Avicenna dicit, in *Sexto de Naturalibus* *. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali: quia sicut *bonum est quod omnia appetunt,* ut dicitur in I *Ethic.* *, ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum bonum et malum.

* Al. *de Anima*, part. II, cap. iii.
* Cap. i, n. 1; s. Th. lect. i. - Cf. lib. X, cap. ii, n. 1; s. Th. lect. ii.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III *Ethic.* * Sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum: quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

* Cap. vii, n. 8 sqq. - S. Th. lect. xv.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus

α) *contrarietas.* – *passionum* addunt Pa.

* Cap. III, n. 2. - S. Th. lect. v.
est, ut dicitur in III *Physic.* * Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in V *Physic.* * Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino: quae quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quae est mutatio ad esse, et corruptionis, quae est mutatio ab esse [β]. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quae proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in nigrum.

* Cap. v, n. 3 sqq. - S. Th. lect. VIII.

Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur: una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta: in passionibus autem irascibilis invenitur utraque *. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis, ut supra * dictum est, est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem: quia nihil refugit bonum inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum: et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium: omnis vero passio eius [γ] respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto.

* D. 980.
* Art. praeced.

Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra * dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris: habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem: et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

* Ibid.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

β) *ab esse.* – *ad non esse* F.

γ) *eius.* – Om. Pa. – Pro *ut ab ipso, ut ab ipsa* ed. *a*, *ab ipsa* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In secundo articulo multa essent dubitanda, si actus passionum nominatarum examinandi essent singillatim. Sed quoniam hoc suis propriis locis reservatur, unum tantum est discutiendum, quomodo scilicet contrarietas inter bonum et malum spectat ad irascibilem. Aut enim intelligitur de bono et malo absolute: et sic spectat ad concupiscibilem. – Aut de bono et malo ut subsunt arduitati: et sic non considerantur sub rationibus boni et mali, sed sub ratione ardui; sicut si loqueremur de ligno et lapide ut subsunt albedini.

II. Ad hoc dicitur quod, sicut bonum absolute contrariatur malo absolute, ita bonum arduum malo arduo: et sicut haec sunt altera ab illis, ita contrarietas est alia a contrarietate; licet communicent in nomine, quia utraque dicitur secundum bonum et malum. Unde cum quaeritur, *Aut* etc., respondetur quod neutro modo, proprie loquendo. Quoniam, ut praedictum est *, bonum et malum non concurrunt per accidens, ut subsunt scilicet difficultati: sed totum hoc, *bonum arduum* vel *malum arduum*, per se concurrit, ita quod contrarietas boni et mali difficilium spectat ad irascibilem; sunt enim quaedam boni et mali species bonum difficile et malum difficile. Et cum in littera distinguitur bonum arduum in ly *bonum* et in ly *arduum*, non est distinctio in subiectum et accidens, sed unius fundamenti in plures particulares seu inadaequatas rationes: sicut distingueretur nigredo in id quod habet luminis, et id quod habet obumbrationis. Et intendit littera quod, quia bonum arduum habet rationem et unde attrahat, et unde a se repellat, ideo etc. Attestatur autem huic sensui quod arduum in littera ponitur depulsivum et attractivum: quod non fieret, si secundum se sumeretur. Nunc autem fit, quia et aliquod bonum arduum est depulsivum, ut obiectum est desperationis; et aliquod malum arduum est attractivum, ut obiectum audaciae.

* Art. praeced., Comment. n. II.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SIT ALIQUA PASSIO ANIMAE NON HABENS CONTRARIUM

Infra, qu. XLVI, art. 1, ad 2; III *Sent.*, dist. XXVI, qu. 1, art. 3; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 4.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis passio animae habeat aliquid contrarium. Omnis enim passio animae vel est in irascibili vel in concupiscibili, sicut supra * dictum est. Sed utraeque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

* Art. I.

2. PRAETEREA, omnis passio animae habet vel [α] bonum vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni cuius obiectum est bonum, opponitur passio cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. PRAETEREA, omnis passio animae est secun-

α) *vel.* – Om. PFK*a*.

dum accessum vel secundum recessum, ut dictum est *. Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium [β].

* Art. praeced.

Sed contra, ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio ponitur contraria irae, ut patet in IV *Ethic.* * Ergo non omnis passio habet contrarium.

* Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. xiii.

Respondeo dicendum quod singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente. Ad cuius praesentiam, necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis: aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest: quia iam malum ponitur praesens vel praeteritum. Et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus.

Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali. Quia malo iam [γ] iniacenti opponitur bonum iam adeptum: quod iam non potest habere rationem ardui vel difficilis. Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto: quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis.

Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu: sicut Philosophus dicit, in sua *Rhetorica* *, quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*, quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

* Lib. II, cap. iii, n. 1.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

β) *contrarium.* – *aliquid contrarium* codices.

γ) *iam.* – Om. PG.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SINT ALIQUAE PASSIONES DIFFERENTES SPECIE, IN EADEM POTENTIA, NON CONTRARIAE AD INVICEM

III *Sent.*, dist. xxvi, qu. 1, art. 3; *De Verit.*, qu. xxvi, art. 4; II *Ethic.*, lect. v.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariae ad invicem. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animae sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones eiusdem potentiae, non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

2. Praeterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam, est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X *Metaphys.* * Ergo passiones eiusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie.

* S. Th. lect. x. - Did. lib. IX, cap. viii, n. 2, 3.

3. Praeterea, cum omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad bonum vel ad malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni et mali [α]; vel secundum differentiam accessus et recessus; vel secundum maiorem vel minorem accessum aut recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est *. Tertia autem differentia non diversificat speciem: quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones eiusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae.

* Art. 2.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili. Nec tamen contrariantur ad invicem: quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquae passiones eiusdem potentiae quae differunt [β] specie, nec sunt contrariae.

Respondeo dicendum quod passiones differunt secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem, dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat: sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere, in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem [γ] in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum: quod pertinet ad passionem *amoris* *. Cui per

* D. 102.

α) *et mali.* – *vel mali* PHKa. – Pro *et recessus, vel recessus* PHpI et *a*; *differentiam ... secundum* om. K. – Pro *vel minorem, et minorem* EI. – Pro *aut recessum, vel recessum* PEKa.

β) *differunt.* – *non differunt* BGIpACEFH.
γ) *primo quidem.* – *primo modo* ed. *a*, *primo* P.

contrarium respondet *odium*, ex parte mali. – Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: et hoc pertinet ad passionem *desiderii* vel *concupiscentiae*. Et ex opposito, ex parte mali, est *fuga* vel *abominatio*. – Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto: et hoc pertinet ad *delectationem* vel *gaudium*. Cui opponitur ex parte mali, *dolor* vel *tristitia*.

In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est *spes* et *desperatio*. Respectu autem mali nondum iniacentis, est *timor* et *audacia*. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili: quia iam non habet rationem ardui, ut supra * dictum est. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio *irae*. * Art. praeced.

Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum: scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili; sub quibus omnes animae passiones continentur *. * D. 979.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Commentaria Cardinalis Caietani

Articulo tertio omisso, circa quartum, dubium occurrit quadruplex. Primum est, quid intendat Auctor per illam distinctionem factam in littera de differentia activorum dupliciter, primo, secundum naturam, secundo, secundum virtutem. Virtus enim naturae effectus est.

Secundum est quod Auctor digreditur. Proponit enim differentiam activi secundum virtutem, et tamen non declarat nisi differentiam effectus, prout scilicet datur coaptatio, motus et quies. Immo potius declarat, cum differentia effectus, identitatem activae virtutis, cum dicit: *quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum*.

Tertium est, cum in naturalibus sufficiat inclinatio ad conveniens ad dissonandum ab inconvenienti, ut patet in gravibus et levibus: – levitas enim ignis est ei ratio consonandi loco sursum, et dissonandi a deorsum; et similiter motus sursum est petitio sursum, et fuga a deorsum; et similiter quies sursum sufficit ei ad ponendam quietem deorsum violentam: – cur, inquam, in naturalibus sufficit unitas, et in animalibus requiritur pluralitas? cum e converso deberet esse, quia *quae dispersa sunt in inferioribus, unita sunt in superiori*. Unde non videtur quod amor et odium sint duae passiones: sed unamet passio est amor respectu boni, et odium respectu sui contrarii, differens secundum respectum ad diversa; sicut in naturalibus levitas est amor sursum, et odium deorsum, et sic de aliis. – Et hoc videtur rationabile: quia eadem ratione aliquis appetit unum contrariorum, et odit aliud; et quanto alterum intenditur, tanto etiam alterum crescit; ita quod congeneratio et coaugmentatio et concorruptio identitati attestantur.

Quartum est, quomodo malum causet depulsive: cum omne agens producat sibi simile, ac per hoc, trahat patiens ad sui participationem. Unde sicut bonum causat ad se, ita malum.

II. Ad primum dubium dicitur quod activa possunt distingui dupliciter. Primo, secundum differentias ipsarum naturarum agentium: et haec distinctio est clara. Alio modo, secundum differentias virtutum activarum: et haec est obscura. Ad cuius evidentiam, scito quod activa dupliciter inveniuntur: scilicet in esse naturae, et in esse apprehenso. In agentibus in esse naturae, manifestum est quod distinctio eorum secundum naturas est alia a distinctione eorum secundum virtutes: elementa enim et animalia alia distinctione distinguuntur secundum naturas eorum, et alia secundum virtutes eorum, licet istae oriantur ex illis. In agentibus autem quia apprehensa, distinctio naturarum patet, cum cibus talis, differens ab illo alio secundum speciem, apprehensus movet appetitum. Distinctio autem secundum virtutem est secundum diversam rationem apprehensionis. Ita quod eadem res secundum naturam, diversimode apprehensa: – non qualicumque diversitate, sed diversitate bonitatis vel malitiae, praesentis vel futurae vel absolute, ut inferius in distinctione et tractatu passionum * patebit; alia enim ratione movet malum praesens apprehensum, et alia futurum, illud enim movet ad tristitiam, hoc ad timorem; unde ostenditur quod illud habet virtutem activam ad inferendam illam passionem, hoc ad inferendam istam: – ita quod ex ipsa diversa ratione qua apprehenditur, eadem res habet diversam virtutem movendi appetitum. Et hoc intendit littera, volens quod passiones non distinguuntur penes distinctionem naturarum agentium, sed virtutum, quae ad differentias apprehensionis spectant. Obiectum namque appetitus non est res, sed res apprehensa. Et propterea differentia formalis passionum non solum ex distinctione rei, sed distinctione rei ut apprehensa, constat. Et hinc habes quod passio odii et irae, et similium, non diversificantur specie ex diversitate malorum, puta mortis, verberis, carceris, etc: differentia enim naturarum materialiter, et non formaliter concurrit. – Utrum autem diversitas naturarum diversificet habitus harum passionum seu ipsas in genere moris, inferius * examinabitur.

* Cf. qu. xxv, sqq.

* Qu. lx, art. 5.

III. Ad secundum dubium * dicitur quod in agentibus naturalibus est considerare duo: scilicet inquantum agunt, et inquantum attrahunt. Et si quidem consideremus inquantum agunt, sic patet quod idem generativum corporis levis, eodem modo se habens, et unica actione, dat omnia: dando siquidem ei naturam, dat consequenter levitatem, et motum ad locum absentem, et quietem in praesenti. Sed si consideremus inquantum attrahunt, sic vis generativa naturaliter, quae est sursum, aliter et aliter se habens ad corpus, trahit: nam absolute trahit per modum coaptantis; ut absens vero, per motum; ut praesens vero, per quietem. In agentibus vero in alia * quatenus apprehensa sunt, agere et attrahere simul concurrunt: ita quod bonum apprehensum absolute, infert passionem amoris, et sic trahit per amorem; et apprehensum ut futurum, infert passionem desiderii, qui est ut motus ad se, et sic trahit per motum; et apprehensum ut praesens, infert passionem delectationis, et sic trahit per quietem. Unde si vis generativa, sursum manens, diversis dispositionibus se habens ad corpus mobile, actionibus distinctis illa tria daret, curreret plene similitudo. Nunc autem, quia non sic est, Auctor non est digressus, sed usus est similitudine agentis naturalis, inquantum attrahit, ut in littera manifeste dicitur, et inquantum triplex effectus in patiente fit; ut sic distinctionem passionum in anima disceremus.

* Cf. num. I.

* *anima* ed. 1514.

Et si horum duorum dubiorum solutiones diligenter notaveris, videbis quomodo est eadem, et quomodo diversa ratio appetibilis seu finis, ut tendatur in ipsum, et quiescatur in eo. Est enim eadem secundum naturam, et diversa secundum virtutem: quod est esse eandem materialiter, et diversam formaliter, respectu passionum. Amor enim, desiderium et gaudium, respectu eiusdem, non materialiter, sed formaliter distinguuntur. Quod esse non posset ex obiecti natura: neque ex obiecti conditionibus, puta praesentia vel absentia, et huiusmodi, si se haberent in anima sicut approximatio perfectior vel imperfectior in naturalibus activis; haec enim non variant effectum specifice, ut patet.

Unde si haec perspicaciter considerasset Scotus, in Tertio, dist. xxvi, hanc improbatam nunc phantasiam non dixisset.

* Cf. num. i.

IV. Ad tertium dubium * dicitur quod, sicut anima est supra naturam, ita modus tendendi in contraria in animalibus, est supra modum quo natura se habet. Est autem modus naturae, ut non nisi sequendo conveniens, dissonet ab inconvenienti: ita quod non respicit conveniens et inconveniens secundum seipsa, sed tantum prosequendo conveniens. Ignis enim, prosequendo suam calefactionem, destruit frigus: et motus sursum relinquit deorsum, et trahit secum violenter aliquid minus grave. Et radix huius est quia natura est determinata ad unum: quia inclinat et operatur quia est, ut alibi * declaravimus. Anima autem sensitiva, quae operatur quia apprehendit, non ad unum determinata est, sed iuxta differentiam contrarietatemque apprehensorum, ipsa contraria secundum se respicit. Ac per hoc, non sufficit animali amor convenientis pro odio disconvenientis: sed utrumque seorsum, ordinate tamen, exigit, ut animaliter appetitus eius se habeat ad contraria. Sicut enim oportuit ad hoc quod animaliter appeterentur etiam naturalia, ut alimenta, inesse animalibus appetitum eorum qui sit actus elicitus, puta desiderium et delectatio animalis consequens; ita oportuit ad hoc quod animaliter animal se habeat, appetendo, ad contraria, ut in ipsa secundum seipsa tendat. Neque hoc est degenerare a natura, sed elevari supra illam.

* Part. I, qu. xli, art. 2, Comment. num. vi sqq.

Et cum dicitur quod dispersa inferius sunt unita superius, verum est, ceteris paribus. Non sic autem est in proposito. Tendere in contraria secundum se, et tendere in ea solum prosequendo sibi conveniens, non sunt paria: sed primum est longe maius, quia per se adaequat ipsa contraria; secundum vero alterum per accidens respicit. Et ideo non est mirum, si plura exigit: iam enim patet ex parabola dispositi ad sanitatem, in II *de Caelo et Mundo* *, quod in nobiliori gradu consistit egens pluribus auxiliis ad maius, quam paucis ad minus.

* Cap. xii, n. 3 sqq. - S.Th. lect. xviii.

Nec est verum quod amor et odium congenerentur et coalescant et condesinant, formaliter. Cum enim amor causetur ex bono apprehenso, stat bonum aliquod saepius apprehendi, et multum amari, absque consideratione contrarii: unde fit et crescit amor formaliter, et non fiet nec crescet odium formaliter, sed virtualiter tantum, seu in sui radice, scilicet in amore oppositi. Manifestum autem hoc videtur in delectabili contemplationis, carente contrario; et in assuetis delectabilibus, nunquam de contrariis cogitantibus. Eadem autem ratione, non formaliter, sed virtualiter, unum contrariorum appetitur, et reliquum refutatur: quoniam alteri formalis ratio est bonum, alteri malum, et amatum bonum est radix repellendi mali contrarii.

* Cf. num. i.

V. Ad quartum dubium * dicitur quod differentia inter activa quia sunt, et activa quia apprehensa, solvit quaestionem. Activa enim quia sunt, cum sint determinata ex natura propria ad producendum illi simile, non possunt nisi ad se trahendo per viam assimilationis agere, sive bona sive mala sint illis in quae agunt. Activa vero quia apprehensa, quia apprehensio ad bonum animalis ordinatur (datur enim vis tam apprehensiva quam appetitiva animali propter bonum ipsius animalis), activa sunt, non ad se, sed ad animal ipsum trahendo. Unde causant in animali id quod convenit animali in ordine ad tale obiectum, et non id quod convenit tali obiecto. Unde malum apprehensum non causat in animali motum ad se, sed a se: hoc enim est causare conveniens animali in proportione ad tale obiectum. Propter quod, sicut bonum apprehensum diversimode agit in animal attrahendo, per consonantiam vel motum vel quietem; ita malum apprehensum depellendo, dissonantiam, fugam et inquietudinem.

VI. Circa segregationem passionum in eodem quarto articulo factam, dubium occurrit, primo, ad hominem: quia ipsemet Auctor, in III *Sent.*, dist. xxvi, qu. i, art. 2, ad 3 et 5, ponit delectationem esse etiam passionem irascibilis.

Scotus quoque, in III *Sent.*, dist. xxxiv, ponit tristitiam esse etiam passionem irascibilis, assignans differentiam inter tristitiam irascibilis et concupiscibilis, quia ista cum restrictione organi, illa cum accensione sanguinis. Et probat diversitatem earum, quia si offendens offeratur ut impossibile repelli, causatur maior tristitia in concupiscibili; et tamen non causatur proprie ira, et consequenter nec tristitia irascibilis, cum qua est ira appetendo vindictam, et postmodum cum delectatione propria exercens illam.

VII. Ad hoc breviter dicendum est quod, nisi aequivoce loquamur, segregatio in littera facta servanda est. Amor enim et desiderium, et delectatio et tristitia, et si quid est eiusmodi, si sumantur pro naturalibus dissonantiis vel consonantiis potentiarum vel actuum et huiusmodi, aequivoce dicuntur de eisdem ut sunt passiones animales. Et primo quidem modo, communes sunt omnibus potentiis: et forte hoc modo intellectum est in locis allegatis in oppositum. Secundo autem modo, propriae sunt concupiscibilis quae in littera hac enumerantur; et propriae irascibilis quae ei tribuuntur.

Quod si quis dicat auctores hos de animalibus passionibus in praedictis locis loqui, nolo contendere, quia rationabiliter loqui videtur. Sed dicam quod divus Thomas mutavit in melius sententiam, dum in hoc libro oppositum docuit, ut inferius in qu. xxxii, art. 6, ad 3, patet, delectationem de ipso vincere, quam olim tribuit irascibili, ponens cum aliis delectationibus concupiscibilis. Et vere sic ratio poscit: ut sicut vis quaelibet animae toti deservit, ita vis delectabilis et desiderativa. Neque enim conveniens secundum tactum, causat delectationem in concupiscibili, et conveniens secundum auditum, non: omne enim delectabile secundum quemcumque sensum, immo etiam secundum aestimationem, et quamcumque sensitivam virtutem, causat delectationem in concupiscibili, qua sola animal natum est formaliter delectari animaliter de quocumque sibi coniuncto bono; sicut sola irascibili natum est vindicare de quocumque coniuncto malo.

Ad Scotum autem dico quod, cum passio animae in actu suo, et in motu materiali, sit conformis, ita quod si passio consistit in accessu, motus quoque illius corporalis est accessorius, et si consistit in recessu, motus quoque illius consistit in retractione; et constet quod tristitia consistit in retractione; consequens est quod motus corporalis tristitiae consistat in retractione. Unde et contra philosophiam est duplex tristitiae organum; et quod tristitia ex accensione, quam constat in accessu consistere, causetur materialiter. Et Scotus videtur deceptus a seipso, quia noluit verba Aristotelis in II *Rhetoricae* * intelligere, dicentis quod *ira est cum tristitia*, et quod *ira viri quasi mel* *. Passiones enim irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur: et propterea ira incipit a tristitia, et terminatur in delectationem. – Ratio autem probans distinctionem dolorum, risu digna videtur. Ut enim patet ab Aristotele ibidem, et Avicenna in *Sexto Naturalium* *, quando nocetur alicui ita quod impossibilis apparet ultio, tristitia magna quidem est, et sola, idest non causans iram: quia non causatur ira sine spe puniendi. Ex hoc autem arguere, *Ergo, quando causatur ira, est alia tristitia, cum qua est ira*, puerile videtur. Hoc enim nihil aliud infert, nisi: *Ergo sola tristitia non causat iram.* Et hoc est verum: quia requiritur etiam spes ultionis. Est enim ira, ut inferius * patebit, et ex definitione Aristotelis ibidem ** patet, ex multis resultans passionibus.

* Cap. ii, n. i.

* Ibid. n. 2. - Cf. Homer., *Iliad.* lib. XVIII, vers. 109, 110.

* Al. *de Anima*, part. IV, cap. vi.

* Qu. xlvi, art. i.
** Loc. cit. n. i.

QUAESTIO VIGESIMAQUARTA

DE BONO ET MALO IN ANIMAE PASSIONIBUS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de bono et malo circa passiones animae [α] *. — * Cf. qu. XXII, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri.

Secundo: utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

Tertio: utrum omnis [β] passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus.

Quarto: utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM BONUM ET MALUM MORALE POSSIT IN PASSIONIBUS ANIMAE INVENIRI

II *Sent.*, dist. XXXVI, art. 2; *De Malo*, qu. X, art. 1, ad 1; qu. XII, art. 2, ad 1; art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulla passio animae sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis: *mores enim proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit, *super Lucam* *. Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona vel mala moraliter. — * In Prologo.

2. PRAETEREA, bonum vel malum hominis est *secundum rationem esse*, vel *praeter rationem esse* [γ], ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra * dictum est. Ergo non pertinent [δ] ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale. — * S. Th. lect. XXII. — * Qu. XXII, art. 3.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *passionibus neque laudamur neque vituperamur*. Sed secundum bona et mala moralia, laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae vel [ε] malae moraliter. — * Cap. V, n. 3. - S. Th. lect. V.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *, de passionibus animae loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.* — * Cap. VII.

RESPONDEO DICENDUM quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra * dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. — * Qu. XVIII, art. 5.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus: sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum [ζ].

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod *participant aliqualiter rationem* *, ut dicitur in I *Ethic.* * — * D. 231. — * Cap. XIII, n. 15. - S. Th. lect. XX.

AD TERTIUM DICENDUM quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas: sed non [η] removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: *Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter*, idest secundum rationem vel praeter rationem.

α) *animae.* – Om. codices. – *circa hoc* om. ABCDEHIL.
β) *omnis.* – Om. codices.
γ) *esse.* – Om. codices.
δ) *pertinent.* – *pertinet* Pa. – Pro *vel*, *et* ABCDFGHIL.
ε) *vel.* – *nec* codices.
ζ) *hominum.* – *hominibus* P. – Circa editionem *a*, vide Praefationem.
η) *non.* – *hoc non* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

CIRCA titulum quaestionis vigesimaequartae, adverte quod, quia superius * tractatum fuit de actibus propriis hominis, modo vero de communibus; ideo duos tractatus de bonitate et malitia morali actuum extra voluntatem, oportuit facere. Et superius * quidem quoad actus proprios homini: nunc vero quoad actus communes homini et aliis, quales sunt passiones. Quae voluntariae dupliciter sunt, sicut alii exteriores actus, ut in calce corporis primi articuli dicitur. Quod intellige secundum doctrinam superius * datam, quod scilicet tunc imputatur, quando potest et debet eam prohibere, et non prohibet. — * Qu. VI sqq. — * Qu. XX. — * Qu. VI, art. 3.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNIS PASSIO ANIMAE SIT MALA MORALITER

Infra, qu. LIX, art. 2; *De Malo*, qu. XII, art. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes passiones animae sint malae moraliter. Dicit enim Augustinus, IX *de Civ. Dei* *, quod *passiones animae quidam vocant morbos vel perturbationes animae.* Sed omnis morbus vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

* Cap. IV.

2. PRAETEREA, Damascenus dicit * quod *operatio quidem qui* [α] *secundum naturam motus est, passio vero qui praeter naturam.* Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis: unde ipse alibi * dicit quod diabolus *versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam.* Ergo huiusmodi passiones sunt malae moraliter.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXII. α

* Lib. cit., cap. IV.

3. PRAETEREA, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum: unde *Rom.* VII * dicuntur *passiones peccatorum.* Ergo videtur quod sint malae moraliter.

* Vers. 5.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei.* *, quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

* Cap. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum: nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non [β] discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem [γ] autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro *de Tusculanis Quaestionibus* *, omnes passiones vocat *animae morbos.* Ex quo argumentatur quod *qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt.* Unde et insipientes *insanos* dicimus.

β γ * Cap. IV.

Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro *, Peripateticorum sententiam, qui approbabant [δ] mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod *omne malum, etiam mediocre, vitandum est: nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est* [ε], *sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est* Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

* Cap. X. δ ε

Unde patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen: et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

AD TERTIUM DICENDUM quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

α) *qui.* – *quae* PABCEFGHKLpD, om. I; altero loco *quae* PBEFGHIKL. Cf. Damascenum.
β) *non.* – *et* I, *nec* P.
γ) *passionem.* – *passiones* PG.
δ) *qui approbabant.* – *quia approbabant* AGIL(pB?), *quia approbant* CDK, *qua approbant* F, *quia appropriabant* H, *quae approbabat* sB. – Pro *mediocritatem, mediocritates* codices.
ε) *etiamsi mediocriter aegrum est.* – *etiam mediocriter aegrum est* AH, *etiam mediocriter aegrum* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN responsione ad secundum secundi articuli, restat adhuc dubium. Quoniam si omnis passio est cum praeternaturalitate aliqua motus cordis, ergo omnis passio nocet naturae. Ac per hoc, ex genere suo est mala moraliter, quando est voluntaria.

Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, ex parte corporeae naturae, quod, licet omnis passio exeat limites naturalis motus, non tamen omnis passio nocet, aut habet aliquid praeter naturam: quia hoc consonat naturae, ut quandoque motus cordis varietur.

Sed quia hoc videtur esse per accidens, propter incidentia scilicet, ideo melius dicitur ex parte rationis: quia scilicet recta ratio dictat quod, propter aliquod bonum, corpori etiam nocumentum inferatur. Et propterea sicut, absque malitia morali, actus exteriores, puta ambulatio, motus manuum et corporis in bello et in variis exercitiis, fiunt cum ampliori motu quam esset naturalis, et cum laesione corporis; ita absque morali malitia eligitur praeternaturalis motus cordis per actus appetitus sensitivi, pro aliquo opportuno exercendo, puta pro vindicta, pro compassione, etc.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PASSIO ADDAT, VEL DIMINUAT, AD BONITATEM VEL MALITIAM ACTUS

De Verit., qu. xxvi, art. 7; *De Malo*, qu. iii, art. 11; qu. xii, art. 1.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio quaecumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis: dicit enim Sallustius, in *Catilinario* *: *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, amicitia atque misericordia vacuos esse decet.* Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

* In princip. orat. Caesaris.

2. PRAETEREA, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto est melior: unde dicit Apostolus, *Ephes.* v *: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed *Deus et sancti angeli sine ira puniunt, sine miseriae* [α] *compassione subveniunt;* ut Augustinus dicit, in IX *de Civ. Dei* *. Ergo est melius huiusmodi opera bona [β] agere sine passione animae, quam cum passione.

* Vers. 1. * Cap. v.

3. PRAETEREA, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem: minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo maius [γ] bonum operatur qui operatur bonum sine passione, quam qui operatur cum passione.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, IX *de Civ. Dei* *, quod passio misericordiae *rationi deservit, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti.* Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animae non diminuit bonum moris.

* Ibid.

RESPONDEO DICENDUM quod Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra * dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.

* Qu. xvii, art. 7.

Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII * dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum,* ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

* Vers. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium raionis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. – Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae: quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. – Alio modo, per modum electionis: quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea: et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

AD TERTIUM DICENDUM quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum: sed consequens aliquo praedictorum * modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius.

* In resp. ad 1.

α) *miseriae.* – Om. codices.
β) *bona.* – Om. PEF.
γ) *maius.* – *minus* PABCDFGHIKL. Pro *bonum sine*, *bonum cum* sFH, *sine* P; pro *cum*, *sine* sFH.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ALIQUA PASSIO SIT BONA VEL MALA EX SUA SPECIE

IIª IIªᵉ, qu. CLVIII, art. 1; IV *Sent.*, dist. XV, qu. II, art. 1, quª 1, ad 4; dist. L, qu. II, art. 4, quª 3, ad 3; *De Malo*, qu. X, art. 1.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulla passio animae, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo: et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei; videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. PRAETEREA, actus et passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum
α suam [α] speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum obiectum est bonum, bonae essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum obiectum est malum, essent malae secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. PRAETEREA, nulla species passionum est quae non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla
β passio animae bona est vel mala ex sua [β] specie.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, IX *de Civ. Dei* *, quod *misericordia pertinet ad virtutem*. Philosophus etiam dicit, in II *Ethic.* *, quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquae passiones sunt bonae vel malae secundum suam speciem.

* Cap. V.

* Cap. VII, n. 14. - S. Th. lect. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod sicut de actibus dictum est *, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae: et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis. Et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione: sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tristitia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

* Qu. I, art. 3, ad 3; qu. XVIII, art. 5, 6; qu. XX, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur. Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum et malum rationis non est in [γ] passionibus eius γ
per accidens, sed per se.

AD SECUNDUM DICENDUM quod passiones quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae: et similiter quae a vero malo recedunt. E converso vero passiones quae sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malae.

AD TERTIUM DICENDUM quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur [δ] quadam aestimativa δ
naturali, quae subiicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones.

α) *suam.* – *aliquam suam* P.
β) *sua.* – Om. P.
γ) *est in.* – *est* ACDGIpH, *inest* E, *est ex* PLpFsH et *a.*
δ) *ducitur.* – *ducuntur* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

OMISSO tertio articulo, in quarto notanda sunt duo, pro novitiis. Primum est quod, sicut nomina exteriorum actuum sunt distincta sic quod aliqua significant actum exteriorem ut terminatur ad aliquid dissonum rationi, ut furtum et adulterium; et aliqua ut terminatur ad aliquid consonum rationi, ut orare Deum, et subvenire pauperi; et aliqua neutraliter, ut ambulare et loqui: ita contingit in passionibus. Quaedam enim significant passiones ut rationi consonant, ut misericordia; quaedam ut dissonant, ut invidia; quaedam neutraliter, ut tristitia. Et sicut de exterioribus actibus dictum est * quod sunt secundum se boni vel mali ex obiecto, ita eodem modo intellige de passionibus.

* Qu. XX, art. 1.

Et quod distinctum superius * est de bonitate ex obiecto et ex fine, ita applicare memento proposito. Passiones enim ipsae ad ipsum morale bonum et malum se habent sicut exteriores actus.

* Ibid.

Unde et in littera, et est secundum propositum, in principio corporis articuli, proponitur quod *sicut de actibus, ita de passionibus.* – Et in calce dicitur: *Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus,* scilicet bonum et malum moraliter: *sic,* idest ut obiecta. Ita quod ly *pertinent* non respicit *passiones* ut subiectum locutionis, sed *bonum et malum moraliter:* et directe complet proportionalem doctrinam de actibus et passionibus.

QUAESTIO VIGESIMAQUINTA

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de ordine passionum ad invicem *. * Cf. qu. XXII, Introd.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.
Secundo: de ordine passionum concupiscibilis ad invicem.
Tertio: de ordine passionum irascibilis ad invicem.
Quarto: de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PASSIONES IRASCIBILIS SINT PRIORES PASSIONIBUS CONCUPISCIBILIS, VEL E CONVERSO

III *Sent.*, dist. XXVI, qu. I, art. 3; qu. II, art. 3, qu^a 2; *De Verit.*, qu. XXV, art. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

2. PRAETEREA, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra * dictum est; *removens* autem *prohibens habet rationem moventis*, ut dicitur in VIII *Physic.* * Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

* Qu. XXIII, art. 1, ad 1. - Cf. Part. I, qu. LXXXI, art. 2.
* Cap. IV, n. 6. - S. Th. lect. 8.

3. PRAETEREA, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus, in IV *Ethic.* *, quod *punitio quietat impetum irae, delectationem loco tristitiae faciens.* Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

* Cap. V, n. 10. - S. Th. lect. XIII.

SED CONTRA, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum: passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus α irascibilis.

RESPONDEO DICENDUM quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est quia id in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibilis: sicut spes praecedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud Apostoli, *Rom.* XII *: *Spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motum irae: quia cum ex tristitia praecedente aliquis β insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

* Vers. 12.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores: eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum. Et similiter timor addit supra fugam seu abominationem, quandam depressionem animi, propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concu-

α) *sint priores passionibus.* – *ad plura se habent quam passiones* Pa. | β) *aliquis.* – *aliquid* P.

γ piscibilis, et in passiones [γ] concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum. Sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se. – Et praeterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis praecedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes.

De quibus etiam tertia ratio procedit.

γ) *passiones.* – *passionibus* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa titulum quaestionis vigesimaequintae, adverte quod praesens quaestio est de ordine naturae, non hoc vel illo modo, sed simpliciter. Et quoniam in ordine naturae applicato ad generabilia, invenitur dupliciter aliquid prius vel posterius, scilicet secundum intentionem, vel secundum executionem; ideo in littera utrumque traditur.

II. In responsione ad primum primi articuli, adverte quod alia est distinctio proprii a proprio, et proprii a communi. Commune enim non distinguitur contra proprium per aliquod positivum in se, quod non sit in proprio: duo autem disparata distinguuntur ab invicem suis positivis distinctivis, quorum alterum unum, alterum reliquum constituit. Unde quia bonum et bonum arduum se habent sicut commune et proprium, et non sicut duo propria; ideo in littera dicitur quod ratio in oppositum allata, scilicet, *Bonum arduum est supremum bonum,* haberet locum si bonum quod obiectum est concupiscibilis, aliquid oppositum diceret, idest si distingueretur contra bonum arduum ut quoddam aliud particulare seu proprium bonum; sic enim diceret aliquid bono arduo oppositum, suum scilicet proprium distinctivum. Tunc enim haberent se sicut duo partialia bona, quorum superius procul dubio esset naturaliter prius; sicut universaliter apparet in ceteris. Sed quia se habent sicut commune et proprium, ideo, quamvis bonum arduum sit quid excellentius bono absolute, est tamen posterius: quia illud commune, hoc proprium; illud absolute, hoc contractum. Illud enim dicit bonum commune ad bonum in motu et bonum in quiete: hoc tantummodo bonum in motu, ut in corpore articuli ostenditur.

Cum autem audis obiectum concupiscibilis comparari ad obiectum irascibilis ut commune ad proprium, et ad plura se extendere *, etc.: non intelligas se habere sicut universale et particulare, ut animal et homo, hoc enim falsum est; sed scito se habere sicut motus simpliciter, de quo est habitus libri *Physicorum*, et motus ad ubi, de quo est habitus libri *de Caelo et Mundo.* Bonum enim sensibile simpliciter, spectat ad concupiscibilem: bonum autem sensibile determinatum ad arduitatem, spectat ad irascibilem. – Et sic omnia consonant: scilicet et distinctio obiectorum ac potentiarum, et habitudo communis ad proprium, et maior ambitus illius quam huius, ut patet in simili adducto.

* Vid. corp. in princip.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AMOR SIT PRIMA PASSIONUM CONCUPISCIBILIS

Part. I, qu. xx, art. 1; infra, qu. xxvii, art. 4; III *Sent.*, dist. xxvii, qu. 1, art. 3; IV *Cont. Gent.*, cap. xix; *De Verit.*, qu. xxvi, art. 4; *De Virtut.*, qu. iv, art. 3; *De Div. Nom.*, cap. iv, lect. ix.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum [α] desiderio. Sed *denominatio fit a potiori,* ut dicitur in II *de Anima* *. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Praeterea, amor unionem quandam importat: est enim *vis unitiva et concretiva,* ut Dionysius dicit, in iv cap. *de Div. Nom.* * Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitae vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Praeterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris: quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII *Ethic.* * Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *, quod omnes passiones ex amore causantur: *amor* enim *inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod obiectum [β] concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo: eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquaeque scilicet sua [γ] opposita: quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis: qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione [δ]. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil

* Cap. iv, n. 15. – S. Th. lect. ix.
* S. Th. lect. ix.
* Cap. iii, iv. – S. Th. lect. iii, iv.
* Cap. vii. – Cf. cap. ix.

α) *cum.* – Om. ABCDFGIKLpH.
β) *obiectum.* – *obiecta* Pa. – Pro *sunt*, *est* B.
γ) *sua.* – *passione* addunt PsH et *a.*
δ) *consecutione.* – *executione* PFIa.

enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. – Sed secundum ordinem intentionis, est e converso: nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni [ε], quae quodammodo est finis * sicut et ipsum bonum, ut supra * dictum est.

* D. 621.
* Qu. XI, art. 3, ad 3.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit: *voces* enim *sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum *. Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio: quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit, in X *de Trin.* *, *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia*. Unde inter omnes passiones concupiscibilis, magis sensibilis est concupiscentia. Et propter hoc, ab ea denominatur potentia.

* *Periherm.* lib. I, cap. I, n. 2. - S. Th. lect. II
* Cap. XII.

Ad secundum dicendum quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet [ζ] coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. – Alia autem est unio affectiva, quae est secundum [η] aptitudinem vel proportionem: prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat *. Quae quidem unio praecedit motum desiderii.

* D. 105.

Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

ε) *boni.* – Om. P.
ζ) *scilicet.* – Om. PFIKa.
η) *quae est secundum.* – *quia secundum* ABCDFGHILpE, *secundum scilicet quod aliquid habet* Pa. – *prout* om. H.

Commentaria Cardinalis Caietani

In secundo articulo, adverte quam incongrue passionum notitiam tradiderit Scotus, dicens, in Primo, dist. I, qu. V *, quod appetitus sensitivi proprie non est amare. Cum enim amor sit prima passio appetitus sensitivi, si amare non conveniret proprie appetitui sensitivo, ergo nec delectari nec timere proprie conveniet. A primo enim reliqua pendent, et amorem ipsum reliquae passiones includunt: nam delectamur amato, timemus malum amati, desperamus ab amato, ulciscimur conturbans amatum. Unde si amatum est improprie, reliquae erunt passiones improprie, sicut in rebus naturalibus. Et tunc ultra, si passiones sunt improprie in appetitu sensitivo; et, secundum veritatem, sunt minus proprie in appetitu intellectivo *; nullibi erunt proprie.

* Ad qu. penult.
* Cf. qu. XXII, art. 3, Comment., *In art. tert. dub. occurrit.*

II. In corpore secundi articuli eiusdem quaestionis, novitiorum dubium occurrit, quomodo vulgatum est inter philosophos quod *omnis appetitus est boni* *, et quod *nullus operatur aspiciens ad malum* *: et nunc in littera dicitur quod obiecta concupiscibilis sunt bonum et malum.

* Cf. Aristot., *Ethic.*, lib. I, cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.
* Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, cap. IV. - S. Th. lect. XIV, XXII.

III. Ad hoc breviter dicitur quod, quia malum non est obiectum appetitus ut prosequendum, sed ut fugiendum; et eadem ratione qua bonum appetitur, malum refutatur; ideo utrumque verificatur: scilicet et quod utrumque est obiectum diversimode, et quod bonum communiter assignatur et divulgatur; quia bonum per se, malum verum per accidens, idest per aliud, scilicet bonum, est obiectum.

Veruntamen esto cautus in re hac. Dupliciter enim invenitur accidentalitas in istis: scilicet referendo potentiam ad obiectum, et referendo actum ad obiectum. Si consideretur namque potentia in ordine ad suum per se primo obiectum, sic bonum est per se obiectum omnis appetitus, malum vero per accidens. Et hoc est quod resonat communiter in ore philosophorum. Et ratio assignatur in articulo sequenti, in responsione ad tertium. – Si vero consideretur aliquis specialis actus appetitus in ordine ad suum proprium obiectum, sic et respectu boni et respectu mali, invenitur *per se* et *per accidens.* Actus enim tendens per se in bonum, est per modum prosequentis: et tendens per se in malum, est per modum recedentis: *bonum* enim *est quod omnia appetunt* *, malum vero quod omnia fugiunt. Unde docet in hoc tractatu * Auctor quod desperatio est actus appetitus per accidens respectu boni, quia recedit a bono; et audacia est actus per accidens respectu mali, quia accedit ad malum; timor vero est actus per se respectu mali, quia fugit ipsum. Inter speciales ergo actus differentia est, quod alii per se, alii per accidens respectu boni vel mali sunt: potentia autem ipsa per se solum bonum respicit. Et non est hic sermo de ly *per accidens* ut distinguitur contra *per se,* sicut dicimus quod album aedificat non per se, sed per accidens: sed ut distinguitur contra *per aliud,* quod stat esse per se secundo, ut patet.

* Cf. Aristot. loc. cit.
* Art. 3; art. 4, ad 3; qu. XLV, art. 2.

IV. In responsione ad primum eiusdem secundi articuli, dubium occurrit circa illa verba: *Inter omnes passiones concupiscibilis, magis est sensibilis concupiscentia.* Falsum enim hoc videtur, experientia teste: nam tristitia manifeste magis sentitur, ut patet in cruciatibus corporis; et delectationes tactum consequentes vehementissime sentiuntur. Constat autem has esse passiones concupiscibilis. Ergo.

Ad hoc dicitur quod passiones esse magis sensibiles contingit dupliciter: primo, ut se tenent ex parte animae; secundo, ut se tenent ex parte corporis. Et quod, licet secundo modo concupiscentia non sit magis sensibilis, sed dolor, et forte delectatio; primo tamen modo concupiscentia inter passiones concupiscibilis est maxime sensibilis: absque corporali namque coniunctione, experimur concupiscere magis sensibiliter quam amare, odisse, etc. Et quia quod se tenet ex parte animae, est formale in passionibus; ideo, de passionibus istis formaliter loquendo, dictum est quod concupiscentia est magis sensibilis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SPES SIT PRIMA INTER PASSIONES IRASCIBILIS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo *denominatio fiat a potiori* *, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

* Cf. art. praec., arg. I.

2. PRAETEREA, arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam; vel quod iniacet iam ut praesens, quod pertinet ad iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior [α].

3. PRAETEREA, prius occurrit, in motu ad finem, recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo: audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio praecedunt spem et audaciam.

SED CONTRA, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo, ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium; alio modo, ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est *: sed ex praesentia mali causatur passio irae.

* Art. I.

* Qu. XXIII, art. 3, 4.

Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis; inde est quod ira, inter omnes passiones irascibilis, est ultima, ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia et timore. Ita tamen quod spes est prior desperatione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum [β], et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. – Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia; ex hoc manifestum est, quod, sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae: nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi *. Ira autem consequitur audaciam: nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare *, secundum quod Avicenna dicit, in *Sexto de Naturalibus* *.

* D. 257, 455, 456.

* D. 258.

* Al. *de Anima*, part. IV, cap. VI.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. – Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor * et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia *, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II *Ethic.* * Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis * colligi potest.

* D. 256.

* D. 979.

* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. V.

* In isto art. et praecedentibus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum. Et ideo spes, quae directius respicit bonum, est prior: quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

AD TERTIUM DICENDUM quod appetitus primo et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivae partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturae; quae per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quae non quaeritur nisi propter adeptionem finis.

α) *prior.* – *potior* P.

β) *est attractivum.* – *est arbitrativum* ABCDFGI, *est arbitrarium* L, *non est arduum* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio eiusdem quaestionis, in responsione ad secundum, dubium occurrit ad hominem. Quia ipse Auctor superius, in qu. XXIII, art. 2, expresse vult quod *arduum habet rationem ut in ipsum tendatur, et sic audacia tendit in ipsum:* hic vero docet oppositum, dicens quod *arduum non est ratio accedendi vel appetendi, et ideo spes est prior.*

Ad hoc dicitur quod, quia obiectum irascibilis est totum contractum, scilicet bonum arduum et malum arduum; et harum duarum rationum, scilicet bonitatis et arduitatis, magis habet rationem tractivi bonitas quam arduitas, ut de se patet: ideo in littera non simpliciter, sed comparative interpretandum est quod arduum non est ratio accedendi.

Et hoc subiuncta verba insinuant, scilicet, *sed potius bonum.* In cuius signum, in nulla passione assignatur arduum pro ratione accedendi, nisi in audacia: in qua oportuit hoc fieri, quia, obiecto eius existente malo arduo, et malum est magis repulsivum quam arduum, consequens fuit quod arduum ratio poneretur accessus. Est igitur, si recte consideretur, arduum comparatum ad bonum, ratio recessus: et comparatum ad malum, ratio accessus. Et propterea non est mirum si modo affirmatur aut negatur hoc, modo illud.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ISTAE SINT QUATUOR PRINCIPALES PASSIONES, GAUDIUM, TRISTITIA, SPES ET TIMOR

Infra, qu. LXXXIV, art. 4, ad 2; IIª IIªᵉ, qu. CXLI, art. 7, ad 3; III *Sent.*, dist. XXVI, qu. 1, art. 4; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 5.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint istae quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor. Augustinus enim, in XIV *de Civ. Dei* *, non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

* Cap. III, VII sqq.

2. PRAETEREA, in passionibus animae est duplex ordo: scilicet intentionis, et consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis: et sic tantum gaudium et tristitia, quae sunt finales, erunt principales passiones. Aut secundum ordinem consecutionis seu generationis: et sic amor erit principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor principales passiones istae quatuor [α], gaudium et tristitia, spes et timor.

3. PRAETEREA, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causae: aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

SED CONTRA EST illud quod Boetius, in libro *de Consol.* *, enumerans quatuor principales passiones, dicit: *Gaudia pelle, Pelle timorem, Spemque fugato, Nec dolor adsit.*

* Lib. I, metr. VII.

RESPONDEO DICENDUM quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II *Ethic.* * Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid: nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. – Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor.

* Cap. v, n. 2. - S. Th. lect. v.

Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has completive reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, scilicet ad bonum futurum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod passiones istae dicuntur principales, secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimae passiones simpliciter, tamen sunt ultimae in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira. Quae tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciae *, quae non potest esse passio principalis, ut infra * dicetur.

* D. 258.
* In resp. ad 3; et qu. XLV, art. 2, ad 3.

AD TERTIUM DICENDUM quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens: et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Et ideo hae passiones non possunt esse principales: quia quod est per accidens, non potest dici principale. Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam.

α) *principales passiones istae quatuor.* – *passiones istae principales* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem quaestionis, ut resolute scias et praeferas primatum illarum quatuor passionum, colligito quod passiones primariae exigunt duas conditiones. Prima est quod sint per se; idest, nihil per accidens habentes admixtum, tam in se quam in suis causis. Secunda est quod sint ultimae in singulis generibus. Sunt autem, si bene distinguitur, quatuor genera passionum: scilicet motus in bonum, motus a malo, quies in bono, et inquietudo in malo. Ultima in primo genere est spes; in secundo, timor; in tertio, delectatio; in quarto, tristitia; et omnes sunt per se, tam in se quam in suis causis.

Et sic cessant omnes obiectiones, specialiter de ira, quae est ulterior motus in bonum quam spes: est enim post spem. Quia tamen consurgit ex per accidens, scilicet ex audacia, ut in littera * dicitur, ideo primatu privatur.

* In resp. ad 2, 3.

QUAESTIO VIGESIMASEXTA

DE PASSIONIBUS ANIMAE IN SPECIALI. ET PRIMO, DE AMORE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxii, Introd.
* Qu. xl.
* Qu. xxx.
* Qu. xxxi.

Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali *. Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis *.

Prima consideratio erit tripartita: nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga *; tertio, de delectatione et tristitia *.

Circa amorem consideranda sunt tria: primo, de ipso amore; secundo, de causa amoris *; tertio, de effectibus eius *.

* Qu. xxvii.
* Qu. xxviii.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum amor sit in concupiscibili.

Secundo: utrum amor sit passio.

Tertio: utrum amor sit idem quod dilectio.

Quarto: utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM AMOR SIT IN CONCUPISCIBILI

III *Sent.*, dist. xxvi, qu. ii, art. 1; dist. xxvii, qu. i, art. 2.

* Vers. 2.
* Cap. vii.
* S. Th. lect. xii.
* Cap. vii, n. 4.
* D. 221, 225.
* Qu. vi, art. 1, ad 2; qu. ciii, art. 1, ad 1, 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim *Sap.* viii *: *Hanc,* scilicet sapientiam, *amavi et exquisivi a iuventute mea.* Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quae non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Praeterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus, in XIV *de Civ. Dei* *: *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugiens* α *quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor, etiam hic enumeratus, est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Praeterea, Dionysius, in iv cap. *de Div. Nom.* *, ponit quendam amorem *naturalem.* Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Topic.* *, quod *amor est in concupiscibili.*

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis *, sed alterius: et huiusmodi dicitur *appetitus naturalis.* Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro * dictum est. – Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est *appetitus sensitivus* in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. – Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur *voluntas.*

* D. 979.
* D. 102.
* S. Th. lect. ix.

In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum *. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis *: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio β appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem: quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *: *Omnibus est pulchrum et bonum amabile;* cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam γ naturam.

α) *fugiens.* – *est, fugiens* K; *est, fugiens autem* E; om. F; *et fugiens* Pa.

β) *coaptatio.* – *aptatio* P.

γ) *suam.* – Om. codices.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AMOR SIT PASSIO

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est *virtus quaedam,* ut dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* * Ergo amor non est passio.

* S. Th. lect. XII.

2. PRAETEREA, amor est unio quaedam vel nexus, secundum Augustinum, in libro *de Trin.* * Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

* Lib. VIII, cap. X.

3. PRAETEREA, Damascenus dicit, in II libro *, quod passio est *motus quidam.* Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium; sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXII.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VIII *Ethic.* *, quod *amor est passio.*

* Cap. V, n. 5. - S. Th. lect. V.

RESPONDEO DICENDUM quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest [α] quodammodo dici amor naturalis *. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia [β] appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur,* ut dicitur in III *de Anima* *: appetibile enim movet appetitum, faciens se [γ] quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi [δ] finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis *; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

* D. 102. — * Cap. X, n. 8. - S. Th. lect. XV. — * D. 979.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quia virtus significat principium motus vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem *. Unde et Dionysius dicit ** quod amor est *virtus unitiva:* et Philosophus dicit, in II *Polit.* *, quod unio est opus amoris.

* D. 105. ** *De Div. Nom.*, cap. IV. - S. Th. lect. IX, XII. * Cap. I, n. 16. - S. Th. lect. III.

AD TERTIUM DICENDUM quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

α) *propter gravitatem, potest.* – *propter connaturalitatem potest* editiones aliquae.
β) *complacentia.* – *quaedam complacentia* Pa.
γ) *faciens se.* – *faciens* PABCDEGHIKLa. Pro *in eius intentione, in eius intentionem* Ea, *in eo eius intentionem* P.
δ) *sit ibi.* – *sic ibi sit* ABCDEGHKLsF.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM AMOR SIT IDEM QUOD DILECTIO

I *Sent.*, dist. X, *Expos. Litt.*; III, dist. XXVII, qu. II, art. I; *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. IX.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, IV cap. *de Div. Nom.* *, dicit quod hoc modo se habent amor et dilectio, *sicut quatuor et bis duo, rectilineum et habens rectas lineas.* Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

* S. Th. lect. IX.

2. PRAETEREA, appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. PRAETEREA, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod *dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt,* secundum quod Augustinus narrat, in XIV *de Civ. Dei* *. Sed hoc modo non differunt: quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt [α]; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod *non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.*

* Cap. VII.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *quibusdam Sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis.*

* S. Th. lect. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia: scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod *amicitia,* secundum Philosophum in VIII *Ethic.* *, *est quasi habitus; amor*

* Cap. V, n. 5. - S. Th. lect. V.

α) *et dilectio non differunt.* – *a dilectione non differt* codices.

autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis; *caritas* autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius [β] est inter ea: omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim *dilectio* supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. *Caritas* autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est *. (* In corpore.)

Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est * (* Ibid.). In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio. Et sic loquitur ibi Augustinus de amore: unde parum post subdit quod *recta voluntas est bonus amor, et perversa voluntas est malus amor.* Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos [γ] inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui praedictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum [δ] * (* Arg. *Sed contra.*) dicendum quod ideo aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est * (* In corpore.). Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio.

β) *communius.* – *communis* AB, *communior* F. – Pro *dilectio vel caritas est amor, dilectio est amor vel caritas* sB, *dilectio amor est vel caritas* sF, *amor est vel caritas* pF, *amor est dilectio vel caritas* ceteri, *amor dilectio est vel caritas* Pa.

γ) *plurimos.* – *plurimosque* ABCDGHIKL.

δ) *quartum.* – *in oppositum* addit E.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM AMOR CONVENIENTER DIVIDATUR IN AMOREM AMICITIAE ET AMOREM CONCUPISCENTIAE

Part. I, qu. LX, art. 3; IIª IIªᵉ, qu. XXIII, art. 1; II *Sent.*, dist. III, part. II, qu. III; III, dist. XXIX, art. 3; IV, dist. XLIX, qu. I, art. 2, quª I, ad 3; *De Virtut.*, qu. IV, art. 3; *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. IX, X.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiae et concupiscentiae. *Amor enim est passio, amicitia vero est habitus,* ut dicit Philosophus, in VIII *Ethic.* * (* Cap. V, n. 5. – S. Th. lect. V.) Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor non convenienter dividitur per amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

2. Praeterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur: non enim *homo* connumeratur *animali.* Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Praeterea, secundum Philosophum, in VIII *Ethic.* * (* Cap. III, n. 1; s. Th. lect. III. – Cf. ibid., cap. II, n. 1; s. Th. lect. II.), triplex est amicitia, *utilis, delectabilis* et *honesta.* Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quaedam dicimur amare quia ea concupiscimus: sicut *dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit,* ut dicitur in II *Topic.* * (* Cap. III, n. 3.) Sed ad vinum, et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII *Ethic.* * (* Cap. II, n. 3. – S. Th. lect. II.) Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II *Rhetoric.* * (* Cap. IV, n. 2.), *amare* [α] *est velle alicui bonum.* Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud [β] autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.

Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens [γ] simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet [δ] bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam

α) *amare.* – *amor* ABCEFGHIKLpD.

β) *illud.* – *illum* ABCDEIKL.

γ) *ens.* – *per se* addunt Pa. – Pro *esse, esse per se* EF; pro *secundum quid, per accidens* (*et* addit sF) *secundum quid* F; pro *quod est, est* BEI, *est quod est* ACDHLa.

δ) *quod ipsum habet.* – *ipsum quod habet* F, *quod habet ipsum* H, *quod ipsam habet* Pla.

ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM DICENDUM quod in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico: et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN quaestione vigesimasexta, omissis primis tribus articulis, in quarto hoc solum adverte, quod distinctio amoris in amorem amicitiae et concupiscentiae non est tam divisio amoris, quam amatorum: seu, et in idem redit, non est divisio amoris secundum se, sed secundum diversimode amata. Cum enim omne concupitum alicui concupiscatur, nullus amor concupiscentiae est sine amore amicitiae illius cui concupiscitur: et rursus, cum omni amico aliquod bonum velimus, nullus amor amicitiae est sine amore concupiscentiae boni concupiti amato. Non ergo distinguitur amor in amorem amicitiae et concupiscentiae, tanquam in diversos amores, sed tanquam in diversos modos amandi: unus enim et idem amor est amicitiae respectu amici, et concupiscentiae respectu boni illi voliti.

Et si quandoque invenias diversos esse amores, sane interpretare; et denominari amorem quandoque a concupiscentia, quandoque ab amicitia, scito, propter obiectum de quo est sermo. Ut patet cum est sermo de amore ad irrationalia, vel delectabilia, vel utilia: in his enim a concupiscentia amor denominatur, qui tamen non est sine amore amicitiae ad se vel alium. Cum vero de amore parentum aut filiorum, ab amicitia denominatio fit amoris, qui tamen eis concupiscit bonum vitae, etc.



QUAESTIO VIGESIMASEPTIMA

DE CAUSA AMORIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

*Cf. qu. xxvi, Introd.

DEINDE considerandum est de causa amoris *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum bonum sit sola causa amoris.
Secundo: utrum cognitio sit causa amoris.
Tertio: utrum similitudo.
Quarto: utrum aliqua alia animae passionum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM BONUM SIT SOLA CAUSA AMORIS

Infra, qu. xxix, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psalmi x *: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam:* alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

* Vers. 6.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.**, quod *eos qui mala sua dicunt, amamus.* Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

* Cap. iv, n. 27.

3. PRAETEREA, Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod non solum *bonum,* sed etiam *pulchrum est omnibus amabile.*

* S. Th. lect. ix.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, VIII *de Trin.* *: *Non amatur certe nisi bonum.* Solum igitur bonum est causa amoris.

* Cap. iii.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est *, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

* Qu. xxvi, art. 1.
* Ibid., art. 1, 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam vel aliquid huiusmodi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala: hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

AD TERTIUM DICENDUM quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt,* de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN corpore primi articuli quaestionis vigesimaeseptimae, notato quod, quia ratio consistit in hoc: – Bonum est proprium obiectum amoris: ergo est propria causa amoris. Et probatur sequela. Quia obiectum potentiae passivae comparatur ad ipsam ut causa motus vel actus ipsius: ac per hoc, obiectum proprium talis actus huiusmodi potentiae, est propria causa illius actus: amor autem est actus potentiae appetitivae, quae est passiva: – ex his habes de mente divi Thomae quatuor: scilicet quod vis appetitiva est passiva; et quod obiectum eius est causa activa; et quod bonum effective causat amorem; et quod universaliter obiectum proprium cuiusque actus appetitus est causa activa illius. Quae multum memoriae commendanda sunt.

II. In responsione ad tertium, scito, novitie, formalem responsionem consistere in hoc, quod pulchrum est quaedam boni species: et propterea non obstat adaequatae causalitati boni respectu amoris, quod pulchrum sit amabile, utpote non extraneum ab illo. Connumeratur tamen bono pulchrum in amabilitate, quia addit supra ipsum sicut secundum quid ad simpliciter: bonum est enim quod simpliciter complacet; pulchrum autem, quod secundum apprehensionem, ut in littera dicitur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM COGNITIO SIT CAUSA AMORIS

IIª IIªᵉ, qu. xxvi, art. 2, ad 1; I *Sent.*, dist. xv, qu. iv, art. 1, ad 3.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quaeratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quaeruntur quae nesciuntur, sicut scientiae: cum enim in his *idem sit eas habere quod eas nosse,* ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* *, si cognoscerentur, haberentur, et non quaererentur. Ergo cognitio non est causa amoris. * Qu. xxxv.

2. PRAETEREA, eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur: sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. PRAETEREA, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius in IV cap. *de Div. Nom.* *: non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris. * S. Th. lect. IX.

SED CONTRA EST quod Augustinus probat, in X *de Trin.* *, quod *nullus potest amare aliquid incognitum.* * Cap. I, II.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, IX *Ethic.* *, quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris *, ea α ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum. * Art. praeced. * Cap. V, n. 3; cap. XII, n. 1. - S.Th. lect. V, XIV. * D. 106. α

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ille qui quaerit scientiam, non omnino ignorat eam: sed secundum aliquid eam praecognoscit, vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X *de Trin.* * Sic autem eam cognoscere non est eam habere; sed cognoscere eam perfecte β. * Loc. cit. β

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam γ summariam cognitionem quam de eis habent: puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei. γ

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra * dictum est. * Qu. xxvi, art. 1. - Cf. Part. I, qu. vi, art. 1, ad 2.

α) *ea.* – *ex* F, om. ABCEGHILpD.
β) *perfecte.* – *imperfecte* sF.
γ) *aliquam.* – Om. E, *solam* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo secundo eiusdem quaestionis, adverte quod in littera non negatur quod maior cognitio causat maiorem amorem: sed quod maior amor necessario exigat maiorem cognitionem. Et multum subtilis ratio de hoc redditur ex illa radicali differentia inter apprehensivam et appetitivam potentiam in hoc, quod apprehensio trahit res ad animam, appetitus vero animum ad res. Ex hoc, inquam, infertur quod perfectio cognitionis attenditur secundum modum quo perficitur ratio, qui est distinguere etiam quae sunt simplicia: ac per hoc, ad perfectam cognitionem boni exigitur et quod bonum secundum se apprehendatur, et quod distincte cognoscatur secundum partes, proprietates, etc. Perfectio autem appetitus amoris non exigit tot cognitiones boni, sed prima sufficit ei, scilicet quod bonum secundum se apprehendatur: quia appetitus ad bonum, ut est, tendit. Et intendit dicere quod, quia bonum perficit appetitum secundum quod invenitur in rerum natura, apprehensionem autem secundum negotiationem intellectus; ideo amor potest esse perfectus, cognitione existente imperfecta. Sat enim est appetitui repraesentatio illius boni: quae non sufficit intellectui, sed oportet distinguere ut perficiatur.

Et si instetur, quia cognitio est propria causa amoris, ac per hoc, minus cognitionis infert minus amoris: memento quod perfectio amoris duplici ex capite oritur, scilicet ex parte amantis, et ex parte amati; et quod cognitio est causa amoris ex parte amati. Eadem quippe ratione cognitio est causa amoris, qua bonum est causa amoris, ut in littera dicitur: quia bonum cognitum est obiectum appetitus. Magis autem et minus in amore ex parte utriusque, scilicet amati et amantis, provenire potest. Et sic perspicies quod, absque augmento obiecti, ac per hoc cognitionis, potest augeri amor ex parte amantis. Neque igitur bonum, neque bonum cognitum est propria causa amoris, nisi ex parte obiecti: praeter quod, alia causa eiusdem ex altera parte exigitur. Et ideo minus non infert minus simpliciter.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SIMILITUDO SIT CAUSA AMORIS

III *Sent.*, dist. XXVII, qu. I, art. I, ad 3; *De Hebdom.*, lect. I; *In Ioann.*, cap. XV, lect. IV; VIII *Ethic.*, lect. I.



AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii: dicitur enim *Prov.* XIII *, quod *inter superbos semper sunt iurgia;* et Philosophus dicit, in VIII *Ethic.* *, quod *figuli corrixantur ad invicem.* Ergo similitudo non est causa amoris.

* Vers. 10.
* Cap. I, n. 6; s. Th lect. I. - Cf. *Rhetoric.* lib. II, cap. IV, n. 21.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in IV *Confess.* *, quod *aliquis amat in alio quod esse non vellet: sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio.* Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

* Cap. XIV.

3. PRAETEREA, quilibet homo amat id quo indiget, etiam si illud non habeat: sicut infirmus amat sanitatem, et pauper amat divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed etiam dissimilitudo est causa amoris.

4. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *beneficos in pecunias* [α] *et salutem amamus: et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt.* Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

* Cap. IV, n. 8, 26.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* XIII *: *Omne animal diligit simile sibi.*

* Vers. 19.

RESPONDEO DICENDUM quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu: sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus *.

* D. 644, 660.

Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. – Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Dictum est autem supra * quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod [β] est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc *figuli corrixantur ad invicem,* quia se invicem impediunt in proprio lucro: et *inter superbos sunt iurgia,* quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

* Qu. XXVI, art. 4.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non [γ] amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem: nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat. Puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

AD TERTIUM DICENDUM quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est *.

* In corpore.

AD QUARTUM DICENDUM quod secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. – Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem.

α) *in pecunias.* – *in*, seq. spat. vac., CLpABDH; *parentes* E, *in prosperitate* GsB, *etiam* I, *et prosperitatem* KsA, *et etiam pecunias* sH, om. F.

β) *quod.* – *qui* ACDEGKLpBsF, om. pF. – Quoad editionem *a* vide Praefationem.

γ) *non.* – Om. PACDGILpBFH. – Pro *ratio, bonum* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio dubium est de modo quo similitudo est propria causa amoris. Si enim ponitur causa ex parte obiecti, sequitur, contra primum articulum, quod bonum absolute non est propria causa amoris, sed bonum contractum ad simile. – Si vero non ponitur causa ex parte obiecti, ruit totus processus in corpore articuli, assignans obiectum utriusque amoris aliquid simile. Et in responsione ad secundum, expresse dicitur quod amans in altero

* Cf. not. γ. quod in se non amat, *invenitur bonum similitudinis* *, etc.: quasi Auctor conatus fuerit ad salvandum quod semper bonum simile est obiectum amoris.

II. Ad evidentiam huius dubii, scito quod quinque modis intelligi potest quod similitudo est causa amoris. Primo, ut speciale quoddam bonum, sicut cetera bona specialia: sicut cum aliquis vult assimilari alteri, vel alterum sibi. Et sic similitudo est causa activa amoris, sicut quodlibet aliud bonum. – Et sic non est ad propositum, ubi de propria et adaequata causa amoris est quaestio.

Secundo, ut ratio determinans formaliter boni rationem ad hoc quod sit amoris causa. – Et hoc contradicere videtur articulo primo, et Aristoteli in IX *Ethic.* * et I *Ethic.* **; et breviter communi dicto philosophorum, sonantibus quod bonum ut sic est amabile. Et irrationabiliter hoc sustineri videtur: quia similitudo speciale quoddam bonum est, ac per hoc inadaequata ratio obiecti amoris, extendentis se ad alia bona.

* Cap. III, n. 3. – S. Th. lect. III. ** Cf. cap. I, n. I; s. Th. lect. I. – Cf. loc. cit. infra.

Tertio, ut determinans formaliter bonum ad hoc quod sit causa amoris *in hoc:* ita quod bonum, inquantum bonum, sit amabile; sed inquantum bonum simile, sit amabile huic; iuxta illud VIII *Ethic.* *, *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Et sicut bonum non est amabile nisi cognitum, ita bonum huic non est amabile nisi cognitum ut bonum huic. Idem autem videtur importare bonum huic et bonum simile, extenso similitudinis nomine, ut in littera fit. Quod enim est actu simile, est huic bonum quasi idem sibi: quod vero secundum inclinationem vel potentiam, est huic bonum quasi proportionatum. Relationem quoque importat utrumque ad subiectum, scilicet bonum proprium seu huic, et bonum simile. Et secundum hoc, solveretur obiectio in oppositum ex hoc, quod in primo articulo tradita est ratio formalis obiectiva amabilis absolute: in hoc vero tertio articulo traditur ratio formalis obiectiva amabilis huic. – Sed huic sensui obstat quod tractatus iste in primo et tertio articulo, ut littera sonat, aeque universalis ac abstractus est. Ac per hoc, sicut ibi de amore absolute, ita hic accipiendum est: et non ibi de causa amoris absolute, et hic de causa amoris in hoc, interpretandum est.

* Cap. II, n. 2; cap. v, num. 4. – S. Th. lect. II, v.

Quarto, ut conditio boni ad hoc quod sit causa amoris: ita quod bonum, inquantum bonum, sit causa amoris obiectiva simpliciter et huic; similitudo autem sit causa ut conditio causae, sicut singularitas est conditio omnis causae naturalis. – Sed quia quod causat ut apprehensum, magis est *concausa* causantis, ut apprehensio (qualiter bonum est causa amoris, quod constat causare ipsum non per modum naturae, sed ut apprehensum, incognita enim diligere nequimus), quam conditio sic causantis; et similitudo universaliter concurrens cum bono ad causandum amorem, causat ut apprehensa in actu exercito (ut in concivibus et consanguineis sibi obviantibus, qui non se diligunt donec, ut patet, consanguinei vel concives apprehendantur, quod est apprehendi ut similes in actu exercito): ideo similitudo magis ut ratio approprians, iuxta tertium modum, quam ut conditio, iuxta hunc quartum, causa videtur amoris.

Quinto, ut dispositio ex parte subiecti: ita quod bonum, inquantum bonum, sit propria causa amoris ex parte obiecti; et similitudo ad bonum sit propria causa amoris, ut propria dispositio ex parte subiecti. Propter quod, obiectum idem causat modo amorem, modo odium, in eodem diversimode disposito: ut patet de Thamar respectu Amnon, in II *Regum* *. Et huic sensui favet littera in solutione primi argumenti: ubi figulo, propter dispositionem ad lucrum, alter redditur odiosus. Et in solutione secundi, non dixit quod amat bonum similitudinis, sed quod *invenitur bonum similitudinis*, intendens per hoc salvare dispositionem ex parte subiecti ad amorem. Nec est verum quod in litterae processu laboretur ad ostendendum similitudinem se tenere ex parte obiecti: sed inveniri in obiecto. Similitudo enim, cum sit relatio aequiparantiae, in utroque oportet quod salvetur extremo. Unde ex hoc ipso quod similitudo subiecti ad bonum, est propria causa amoris ex parte subiecti, sequitur necessario quod omne amabile sit simile. Quod in littera monstratur.

* Cap. XIII, vers. 15.

III. Et hic quintus modus procul dubio amplectendus est, sine tamen tertii praeiudicio: idest, quod ex parte subiecti similitudo est propria causa amoris, quidquid sit ex parte obiecti. Et hoc litterae sufficere non dubito. Salvatque sensus iste universalitatem et abstractionem tractatus aequalem in primo et tertio articulo *. Ordinatque articulos huius quaestionis, ut tractetur in primis articulis de causa ex parte obiecti, scilicet bonitate et cognitione; in tertio, de causa ex parte subiecti; in quarto, ex parte concomitantium passionum. – Iuxta tertium autem modum, prius de rationibus obiectivis ex parte rei; et deinde de conditione communi utrique rationi formali, scilicet bonitati et similitudini, fuisset tractandum. Et sic tertius articulus debuit esse secundus. Cuius oppositum factum favet quinto, quod sit sensus intentus ab Auctore.

* Cf. num. II, *Tertio*, in fine.

Circa quartum articulum nihil occurrit pro nunc scribendum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ALIQUA ALIA PASSIONUM ANIMAE SIT CAUSA AMORIS

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus, in VIII *Ethic.* *, quod aliqui amantur propter delectationem. Sed delectatio est passio quaedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

* Cap. III, n. I. – S. Th. lect. III.

2. PRAETEREA, desiderium quaedam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius [α] quod ab eis expectamus: sicut apparet in omni amicitia quae est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in X *de Trin.* *: *Cuius rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat.* Ergo spes [β] etiam est causa amoris.

* Cap. I.

SED CONTRA EST quod omnes aliae affectiones animi ex amore causantur, ut Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *.

* Cap. VII. – Cf. cap. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod nulla alia passio animae [γ] est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit: quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris. – Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius: sicut etiam unum bonum est causa alterius.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, cum aliquis

α) *alicuius.* – Om. P.
β) *spes.* – *res* ABCDEGHI.
γ) *animae.* – Om. P. – Eadem pro *praesupponat*, *supponat.*

δ amat aliquid propter delectationem [δ], amor quidem ille causatur ex delectatione: sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum quod desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei.
ε Sed [ε] desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem, et [ζ] ratione delectationis, quia delectationem causat: et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quae non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati. ζ

δ) *delectationem.* – *dationem* ACDFGILpBH.
ε) *Sed.* – *Et sic* P.
ζ) *et.* – *et hoc* P.



QUAESTIO VIGESIMAOCTAVA

DE EFFECTIBUS AMORIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de effectibus amoris *.

* Cf. qu. xxvi, Introd.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum unio sit effectus amoris.

Secundo: utrum mutua inhaesio.

Tertio: utrum extasis sit effectus amoris.

Quarto: utrum zelus.

Quinto: utrum amor sit passio laesiva amantis.

Sexto: utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM UNIO SIT EFFECTUS AMORIS

Part. I, qu. xx, art. 1, ad 3; supra, qu. xxv, art. 2, ad 2; III *Sent.*, dist. xxvii, qu. 1, art. 1; *De Div. Nom.*, cap. iv, lect. xii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam: dicit enim Apostolus, *ad Galat.* iv *: *Bonum aemulamini in bono semper* (loquens de seipso, ut Glossa * dicit), *et non tantum cum praesens sum apud vos.* Ergo unio non est effectus amoris.

* Vers. 18.
* Interlin.

2. Praeterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subiecto, et pars toti vel alteri parti ad constitutionem totius: aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae: alioquin nunquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa. Unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est *. Ergo unio non est effectus amoris.

* Qu. xxvii, art. 3.

3. Praeterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod amor quilibet est *virtus unitiva.*

* S. Th. lect. ix, xii.

Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem: puta cum amatum praesentialiter adest amanti. – Alia vero secundum affectum. Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente: nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse* *: et Augustinus dicit, in IV *Confess.* *: *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae.*

* Cf. Aristot., *Ethic.* lib. IX, cap. iv, n. 5; cap. ix, n. 1; s. Th. lect. iv, x. - *Morat. Eudem.*, lib. VII, cap. xii, n. 13.
* Cap. vi.

Primam ergo unionem amor facit effective: quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter: quia ipse amor est talis unio vel nexus *. Unde Augustinus dicit, in VIII *de Trin.* **, quod amor est quasi *vita* [α] *quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur.* Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

* D. 105.
** Cap. x.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de unione reali. Quam quidem requirit delectatio [β] sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero et in absentia et in praesentia.

Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est *. – Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae [γ] quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. – Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert [δ], II *Politic.* *, *Aristo-*

* Qu. xxvii, art. 3.
* Cap. 1, n. 16; s. Th. lect. iii. - Cf. Plat. *Conviv.* cap. xv, xvi.

α) *quasi vita.* – *et iuncta* A, *et victa* (vel *vitta* et ita ubique) BG, *quod victa* D, *vis* E, *quod iuncta* I, *quasi coniuncta* K, *quasi victa* LsF, *coniuncta* pC, *convicta* sC, *ei victa* pF, spat. vac. pH, *quasi iunctura* PsH. Cf. Aug. V

β) *delectatio.* – *dilectio* P.
γ) *Quae.* – *Qui* ABCDFGHIKL.
δ) *refert.* – *testatur* G, *dicit* P.

phanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia *ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi* *, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

* Cf. Aristot. ibid., n. 17.

Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est *. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

* In corpore, et ad 2.

Commentaria Cardinalis Caietani

In responsione ad tertium primi articuli quaestionis vigesimaeoctavae, scito quod, si considerentur omnes unitates concurrentes ad amorem, sic amor magis unit quam intellectio: quoniam causativus est unionis realis. Sed si comparetur amor et intellectio secundum illam solam unionem quam facit formaliter, sic intellectio magis unit quam amor; iuxta illud Averrois, in III *de Anima* *: *Magis fit unum ex intellectu et intellecto, quam ex materia et forma.* Et ratio est illa quae arguendo in littera tangitur: quia intellectus in actu est intellectum in actu, amans autem non est amatum in actu. Tanto namque maior est formalis unio cognitionis quam amoris, quanto maius est se esse aliquid, quam habere se ad illud ut se. Intellectio enim facit formaliter intellectum esse rem intellectam in actu: amor vero non facit formaliter amantem esse amatum, sed ut amatum; et e converso, scilicet amatum ut amantem. Et hoc quoad amorem amicitiae. In amore vero concupiscentiae, amor unit amato ut alicui sui, scilicet amantis: intellectio vero facit formaliter intellectam rem in actu esse aliquid intelligentis. Unde cognitio videtur magis unitiva formaliter: amor autem effective.

* Comment. v, Digressionis part. 5, in solut. quaest. 2.

Sed quia unio nota communiter non est nisi realis, dicitur quod amor est *vis unitiva,* et quod est *magis unitivus quam cognitio.* Quae omnia sunt vera, referendo ad unionem realem. Et sunt vera, referendo ad effectus separatos a causis: effectus enim formales a causis non secernuntur. Unde in littera non respondetur argumento secundum unionem quae est effectus formalis: sed praeponitur amor secundum unionem finalem et effectibilem, quae est realis. Quasi diceret quod, licet formalis unio cognitionis sit maior secundum se formali amoris unione, quia tamen sistit infra unionem similitudinis, minor est simpliciter unione amoris, claudente in sui latitudine unionem realem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MUTUA INHAESIO SIT EFFECTUS AMORIS

III *Sent.*, dist. XXVII, qu. 1, art. 1, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuam inhaesionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante et e converso.

2. Praeterea, nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quae sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

3. Praeterea, si per amorem amans est in amato et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est *. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

* Art. praeced.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV *: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Caritas autem est amor Dei. Ergo, eadem ratione, quilibet amor facit amatum esse in amante, et e converso [α].

* Vers. 16.

Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud *Philipp.* I *, *eo quod habeam vos in corde.* – Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, I *ad Cor.* II *, quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

* Vers. 7.

* Vers. 10.

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu: ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato [β], per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur *intimus;* et dicuntur *viscera caritatis.* – E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati: sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico vi-

---

α) *et e converso.* – Om. P.
β) *amato.* – *eius* addunt codices et P*a*. Ast videtur quod vel sit alio loco ponendum, verbi gr. post *bona* vel post *per*; vel quod sit superfluum.

deatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere*, secundum Philosophum, in IX *Ethic.* * et in II *Rhetoric.* ** Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.

* Cap. iii, n. 4. - S. Th. lect. iii.
** Cap. iv, n. 3.

Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis: inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum: sicut genus continetur in specie et e converso.

Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirit, ita γ affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis * patet.

γ
* In corpore.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

γ) *ita.* – *ita et* F, om. ABDGIKLpH; *Et ideo ... amoris* om. C.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem vigesimaeoctavae quaestionis, adverte tria. Primo, quod amor in modo essendi per apprehensionem addit moram in amante, et perscrutationem amati: ita quod non quaecumque apprehensio est effectus amoris, sed apprehensio quasi continua et perscrutans. Et ex prima conditione ponitur amatum in amante, ex secunda e converso, secundum apprehensionem.

Secundo, quod in affectu commune est amori amicitiae et concupiscentiae, quod amatum constituitur in amante per complacentiam interius radicatam ipsius amati: in eo enim quod complacet sibi interius amans de concupito vel amico, in eo sunt. Et hoc etiam respondet morae in apprehensione. – Diversimode autem amans constituitur in amato secundum utrumque amorem, ut in littera dicitur. Quia in concupiscentia, constituitur in eo per affectum perfectae possessionis illius: in amicitia vero, per affectum ad amicum et sua ut ipsemet amicus. Et ambo respondent perscrutationi in apprehensione.

Tertio quod, si hi modi mutuae inhaesionis in affectu diligenter considerentur, videbitur quod proportionales sunt: et quod, sicut in apprehensionis modo unica apprehensio, secundum duas eius conditiones, utrumque constituit, ut declaravimus, ita in amore. Amans quippe aliquid amore concupiscentiae, amat illud alteri, sive ille alter sit ipsemet amans, sive alter. In hoc autem sunt duo: scilicet complacentia illius concupiti, alioquin non amaret; et affectatio habendi utendique illo. Et ex complacentia, amatum in amante constituitur: ex affectu perfecte habendi etc., e converso; egreditur enim amans ad ipsum tali affectu. – Amans quoque amicitiae amore, amat amicum ut seipsum. In hoc autem includuntur duo: primo, quod amans transit in personam amici; secundo, quod amicus transit in personam amantis. Ex hoc enim quod amat amicum propter ipsum amicum, vult etiam seipsum praebere quomodo potest: ac per hoc ipse transit in amicum voluntate, affectu ac passione; ita ut bene vel male afficiatur sentiatque, amico sentiente. Ex hoc vero quod amat amicum ut seipsum, ponitur amicus ut ipse: et sic amicus transit in personam amantis. Et hoc pertinet ad complacentiam: complacet enim ut ipsemet. – Et sic in utroque amore egressus affectus in amatum, constituit in eo: ingressus autem amati per complacentiam in amantem, ut ipse in amicitia, vel aliquid sui in concupiscentia, constituit e converso amatum in amante.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM EXTASIS SIT EFFECTUS AMORIS

IIa IIae, qu. clxxv, art. 2; III *Sent.*, dist. xxvii, qu. i, art. i, ad 4; II *Cor.*, cap. xii, lect. i; *De Div. Nom.*, cap. iv, lect. x.

Ad tertium sic proceditur: Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quandam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem: sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Praeterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Praeterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est *. Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum. Quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

* Art. i.

Sed contra est quod Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod *divinus amor extasim facit*: et quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus*. Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem * dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim.

* S. Th. lect. x.
* S. Th. lect. xvi.

Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum α extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra β connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam

α
β

α) *aliquis dicitur, cum.* – *aliquid dicitur cum aliquis* codices, *aliquid dicitur cum* ed. *a*.

β) *ponitur extra.* – *patitur extra* ABCDEFGL, om. pH.

cadit, dicitur extasim passus. – Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est *: intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. – Sed secundam extasim facit amor directe: simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur γ, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

* Art. praeced.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de amore concupiscentiae, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur. Non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

γ) *operatur*. – *bonum* addunt Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ZELUS SIT EFFECTUS AMORIS

In Ioan., cap. II, lect. II; I *Cor.*, cap. XIV, lect. I; II, cap. XI, lect. I.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur I *ad Cor.* III *: *Cum sit inter vos zelus et contentio,* etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

* Vers. 3.

2. Praeterea, obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patiatur α consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Praeterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore: dicitur enim in Psalmo LXXII *: *Zelavi super iniquos* β. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

* Vers. 3.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *Deus appellatur Zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia.*

* S. Th. lect. x.

Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam γ repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit *quidam motus in amatum,* ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* *, intensus amor quaerit excludere omne quod sibi repugnat.

* Qu. xxxv.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiae, et aliter in amore amicitiae. Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt. Similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Psalmo XXXVI *: *Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.*

* Vers. 1.

Amor autem amicitiae quaerit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono δ amici. Et secundum hoc, aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur; secundum illud III *Reg.* XIX *, *Zelo zelatus sum pro Domino exercituum.* Et Ioan. II *, super illud, « Zelus domus tuae comedit me », dicit Glossa * quod *bono zelo comeditur, qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit.*

* Vers. 14. * Vers. 17. * Ordin.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiae; qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum quod bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur. – Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. Et ex amore talium causatur zelus invidiae. Non autem proprie ex his quae integre possunt a multis possideri: nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis,

α) *aliquis non patiatur*. – *quis non patitur* Pa.
β) *iniquos*. – *inimicos* ABCFGHILpD.
γ) *etiam*. – Om. Pa.
δ) *bono*. – *bonis* codices.

quae a multis integre cognosci potest; sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quae repugnant amato [ε], ex amore procedit. Unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii. ε

ε) *amato.* – *amico* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Articulo tertio omisso, in quarto scito quod, cum zelus sumatur dupliciter: scilicet causaliter, pro ferventi dilectione; et formaliter, pro tristitia deficientium sibi vel amicis, ut in II *Rhetoric.*, cap. xviii *, et inferius pluries ** patet: hic sumitur proprie. Ad huiusmodi namque tristitiam spectat et zelus concupiscentiae, et amicitiae: ille enim tristatur de defectu singularitatis, vel excellentiae, vel quietae fruitionis; iste de defectu alicuius boni amico. Et utriusque tristitia ex amore oppositi boni procedit, et contra ingerentes huiusmodi mala sollicitat.

* Did. cap. xi. ** Cf. qu. xxxv, art. 8, ad 2; IIa IIae, qu. xxxvi, art. 2.

In quinto autem et sexto articulo nihil scribendum occurrit, nisi quod notentur ea quae Auctor dicit * convenire huiusmodi passionibus, referendo appetitum appetibili, seu formaliter. Quoniam haec communia videntur huiusmodi passionibus, et actibus voluntatis similibus his passionibus.

* Art. 5, in fine.

Notetur quoque responsio ad primum in sexto articulo: quoniam in fine totius tractatus de actibus humanis *, serviet proposito.

* Qu. xlviii, Comment. post art. 4.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM AMOR SIT PASSIO LAESIVA AMANTIS

III *Sent.*, dist. xxvii, qu. i, art. i, ad 4.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod amor sit passio laesiva. Languor enim significat laesionem quandam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim *Cant.* ii *: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio laesiva.

* Vers. 5.

2. Praeterea, liquefactio est quaedam resolutio. Sed amor est liquefactivus: dicitur enim *Cant.* v *: *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus. Est ergo corruptivus et laesivus.

* Vers. 6.

3. Praeterea, fervor designat quendam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore: Dionysius enim, vii cap. *Cael. Hier.*, inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum* et *acutum* et *superfervens.* Et *Cant.* viii *, dicitur de amore quod *lampades eius sunt lampades ignis atque flammarum.* Ergo amor est passio laesiva et corruptiva.

* Vers. 6.

Sed contra est quod dicit Dionysius, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod *singula seipsa amant contentive,* idest conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa et perfectiva.

* S. Th. lect. ix.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur: sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso [α] laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis: amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei: laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee ix *: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.*

* Qu. xxvi, art. 1, 2; qu. xxvii, art. 1. α — * Vers. 10.

Et hoc quidem dictum sit [β] de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis: sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis. β

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi: scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est *liquefactio,* quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam [γ] receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra * dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. – Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive *fruitio.* Si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones: scilicet tristitia de absentia, quae significatur per *languorem* (unde et Tullius, in III *de Tusculanis Quaest.**, maxime tristitiam *aegritudinem* nominat); et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem.* – Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum *. Sed in passione amoris, consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi [δ].

γ * Art. 2. * Cap. xi. * Vide Comment. Caiet. post art. praec. δ

α) *hoc ipso.* – *ipso* F, *hoc* Pa.
β) *dictum sit.* – *dictum est* K, *sic dictum est* Pa.
γ) *quandam.* – Om. Pa.
δ) *organi.* – Om. P.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM AMOR SIT CAUSA OMNIUM QUAE AMANS AGIT

III *Sent.*, dist. XXVII, qu. I, art. I.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quaedam passio est, ut supra * dictum est. Sed non omnia quae agit homo, agit ex passione: sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur in V *Ethic.** Ergo non omnia quae homo agit, agit ex amore.

* Qu. XXVI, art. 2.

* Cap. VIII; s. Th. lect. XIII. - Cf. lib. III, cap. V; s. Th. lect. XI, XII, XIII.

2. PRAETEREA, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III *de Anima* *. Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae.

* Cap. X. - S. Th. lect. XV.

3. PRAETEREA, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt.*

* S. Th. lect. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra * dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

* Qu. I, art. 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem: sic enim Dionysius loquitur de amore in IV cap. *de Div. Nom.* *

* Loc. cit. in arg. *Sed contra.* - Cf. s. Th. lect. XII. - Vide Comment. Caiet. post. art. 4.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ex amore, sicut iam * dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluunt aliae passiones, quae sunt causae proximae.

* Art. praeced., in resp. ad obiect.; qu. XXVII, art. 4.

AD TERTIUM DICENDUM quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra * dicetur.

* Qu. seq., art. 2.



QUAESTIO VIGESIMANONA

DE ODIO

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxvi, Introd.

DEINDE considerandum est de odio *. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum causa et obiectum odii sit malum.

Secundo: utrum odium causetur ex amore.

Tertio: utrum odium sit fortius quam amor.

Quarto: utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Quinto: utrum aliquis possit habere odio veritatem.

Sexto: utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CAUSA ET OBIECTUM ODII SIT MALUM

Infra, qu. XLVI, art. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod obiectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi, bonum est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei. Quod patet esse falsum.

2. PRAETEREA, odire malum est laudabile: unde in laudem quorundam dicitur II *Machab.* III *, quod *leges optime custodiebantur, propter Oniae pontificis pietatem, et animos odio habentes mala.* Si igitur nihil oditur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile. Quod patet esse falsum.

* Vers. 1.

3. PRAETEREA, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

SED CONTRA, odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra * dictum est. Ergo obiectum odii est malum.

* Qu. xxvi, art. 1; qu. xxvii, art 1.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta; eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra * dictum est. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad id quod est ei repugnans [α] et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id [β] quod apprehenditur ut conveniens: odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

* Qu. xxvi, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis: quia omnia [γ] conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum. Unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

AD TERTIUM DICENDUM quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri: sicut calor convenit igni, et repugnat aquae. Secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

α) *ei repugnans. – repugnans* Pa.
β) *ad id. – in id* Pa.
γ) *omnia. – omnia communia* ABCDEGHIL, *omnia contraria* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo primo quaestionis vigesimaenonae, nota tria, novitie. Primo, in titulo, quod bis dicitur *obiectum et causa odii:* scilicet cum enumerantur articuli, et cum proceditur ad primum. Ex hoc enim, et primo argumento, manifeste habes malum non solum obiectum, sed causam esse odii.

Secundo, in corpore, quod similitudo inter appetitum naturalem et animalem, sobrie intelligatur: scilicet proportionaliter, secundum naturas inanimatorum et animatorum. In illis enim, ut in qu. XXIII * dictum est, idem est consonantia et dissonantia, in istis aliud: sicut in illis consonantia est proprietas, in istis est actus appetitus.

* Art. 4, Comment. num IV.

Tertio, in responsione ad primum, quod consistit in hoc, quod obiectum et causa odii non est malum simpliciter, sed malum huic, quod est quoddam ens; quod non est malum huic inquantum ens, quia sic convenit, sed inquantum tale ens, quia sic repugnat. Percutiens enim me, quod-

dam ens est, repugnans mihi non inquantum ens, sed solum inquantum tale, scilicet offendens me: sicut aqua est mala igni inquantum talis, non inquantum ens.

II. Circa eundem primum articulum dubium occurrit de explanatione odii, quod scilicet est dissonantia ad apprehensum repugnans, seu malum. Odium enim consonare malo testatur inimicitia, dum quis mala, ut mala, inimico vult. Immo hoc est odisse, velle malum malo.

III. Ad hoc dicitur quod, sicut amor dividitur in amorem amicitiae et concupiscentiae, ita et odium. Et odium quidem oppositum amori concupiscentiae, innominatum est, et potest vocari *odium abominationis:* odium vero oppositum amori amicitiae, *odium inimicitiae* vocatur. Et sicut, quia amare est velle bonum alicui, duo ex parte obiecti includit, scilicet ly *bonum* et ly *alicui;* ita in odii obiecto duo clauduntur, scilicet malum et persona. Quamvis autem amor amicitiae et concupiscentiae uniformiter se habeant ad utrumque, scilicet per modum affirmationis seu consonantiae; odium tamen inimicitiae et odium abominationis dissimiliter se habent ad haec. Nam odium inimicitiae habet se ad personam per modum negationis et dissonantiae, ad malum vero per modum affirmationis et consonantiae: odium autem abominationis, e converso, ad personam se habet per modum affirmationis et consonantiae, ad malum autem per modum negationis et dissonantiae. Cum enim aliquis odit flagella, et similia, illis quidem dissonat, et ea ab affectu suo abnegat: seipsum autem, vel alterum cui illa nollet, affirmat in affectu, eique consonat. E contra vero, cum odit quis hominem, ipsum quidem a suo affectu abnegat, illique dissonat: sed malis illius consonat, affirmatque illa in suo affectu, vult enim illi malum. Et si diligenter perscrutatus fueris, videbis quod dissimilitudo ista non variat dissonantiam odii a malo obiecto et causa: quoniam utrobique id quod habet rationem mali obiecti et causae odii, abnegatur ab affectu et dissonat. Nam in odio inimicitiae, persona habet rationem mali obiecti et causae: et in odio abominationis, non persona, sed res mala habet rationem mali obiecti et causae: sicut in amore amicitiae, obiectum amatum est amicus; et in amore concupiscentiae, est res concupita.

Universaliter igitur odium est dissonantia a malo obiecto: quia oportet malum obiectum esse odio habitum. Sed quia diversum in utroque odio constituitur obiectum, quia unius persona, alterius res; varietas apparet, sed non est. Unde inimicitia non testatur quod odium consonat malo obiecto: sed quod tantum dissonat ab inimico, ut consonet malis illius. Unde testatur magnam dissonantiam obiecti.

IV. Nec fallaris, audiens odium abominationis habere pro obiecto rem, non personam; et putes propterea matrem non tali odio habere filias, quibus optat mortem, vel quia non potest dare eas nuptui, vel quia despicitur a viro suo propter eas. In similibus enim non habentur odio personae ut personae, sed ut res. Unde non est ad tales odium inimicitiae; sed abominationis solius vitae earum, quia repugnat dispositioni earum, vel secundum paupertatem, vel gratiam cum viro, vel aliquid huiusmodi. In cuius signum, nihil mali illis vellent (cuius oppositum de odio inimicitiae scribitur in II *Rhetoric.* *); sed vitam tantum earum, ut rem eis contrariam, nolunt. Et quod in exemplo matris et filiae audis, in ceteris quae sunt domini ad servos, viri ad uxorem, et universaliter ad omnes odio habitos non ut personae sunt, sed ut aliquid illius, quasi nocumenta sunt, dicta intelligas. De personis enim et rebus formaliter, inquantum scilicet personae et inquantum res, intellige quae diximus * de obiectis propriis utriusque odii.

* Cap. IV, n. 31.

* Num. praeced.

Nec obiicias mihi quod, immemor supradictorum * de indistinctione amoris amicitiae et concupiscentiae, nunc penes obiecta distinxerim utrumque odium. Nosti enim quod *bonum uno modo,* utpote *ex causa integra; malum autem omnifariam,* utpote *ex particularibus defectibus,* dicitur *. Constat autem quod amor ex parte boni, et odium ex parte mali, se tenet. Propter quod, non est mirum si odia distinguuntur ex persona vel re, ut obiectis propriis odii; amor autem non, sed sola habitudo ad personam et rem diversimode amatam, in quolibet amore distinguitur, ut superius * declaratum est.

* Qu. XXVI, art. 4, Comment.

* Cf. Arist. *Ethic.* lib. II, cap. VI, n. 14; s. Th. lect. VII: Dionys. *de Div. Nom.*, cap. IV; s. Th. lect. XXII.

* Qu. XXVI, art. 4, Comment.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ODIUM CAUSETUR EX AMORE

IV *Cont. Gent.*, cap. XIX.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amor non sit causa odii. *Ea* enim *quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul*, ut dicitur in *Praedicamentis* *. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odii.

* Cap. X, n. 3, 5.

2. PRAETEREA, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo amor non est causa odii [α].

3. PRAETEREA, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, XIV *de Civ. Dei* *, quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo et odium, cum sit quaedam affectio animae, causatur ex amore.

* Cap. VII. - Cf. cap. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.

* Art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM * quod in his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem: sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum. Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens: nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur

* Vide Comment. Caiet. post. art. 3.

α) *Ergo amor non est causa odii.* – *Ergo etc.* Pa.

substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. – Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem. Sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia: eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur eius contrarium. Et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum. Sed in intentione est e converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio: cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ODIUM SIT FORTIUS QUAM AMOR

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio: quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Praeterea, affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum: sicut etiam bestiae abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in libro
* Ibid. *Octoginta trium Quaest.* * Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quam malum: quia *malum non agit nisi virtute boni,* ut Diony-
* S. Th. lect. xvi. sius dicit, cap. iv *de Div. Nom.* * Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa,
* Art. praeced. ut supra * dictum est. Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quae sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde, simpliciter loquendo, fortior est motus animae in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore, propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticae, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur sicut calor tertianae: quia calor hecticae iam versus est quasi in habitum et naturam. Propter [α] α
hoc etiam, amor magis sentitur in absentia amati: sicut Augustinus dicit, in X *de Trin.* *, quod * Cap. xii.
amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia. Et propter hoc etiam, repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur. – Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum, est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris. Et ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium correspondet. Sicut [β] homo magis β
diligit se quam amicum: et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

α) *Propter.* – *Et propter* PsD et *a.*

β) *Sicut.* – *Sic* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Articulo secundo omisso, ex quo memoriae commendabis responsionem ad primum, et applicabis ad *Postpraedicamenta*; in tertio articulo, adverte primo, quod prima ratio quare odium videtur fortius movere, consistit in hoc, quod odium magis consistit in immutatione quam amor. Quod declaratur ex parte obiecti. Quia scilicet in amore, tam actus quam obiectum consonat dispositioni amantis: ac per hoc, nihil est, ex parte obiecti, alteritatis. In odio vero, licet actus dispositioni odientis consonet, obiectum vero, utpote malum ut malum, dissonat: ac per hoc, ex parte obiecti alteritas quaedam invenitur. Et cum mutatio in alteritate consistat, magis ad mutationis naturam accedet odium quam amor. Et haec ratio ponitur in littera, cum dicitur quod repugnantia eius quod oditur, magis percipitur quam convenientia amati.

Adverte secundo, quod secunda ratio et manifestat sensum conclusionis principalis huius articuli, scilicet quod odium non est fortius amore, sed e converso: quod intelligitur non de quocumque odio relato ad quemcumque amorem, et e converso, sed de coniugatis; quilibet enim

amor habet iunctum odium sibi oppositi, et e converso; et de his est sermo comparativus. Et manifestat fortitudinem odii super amorem extraneum, esse non ex se, sed ex amore eius causa superante illum alterum amorem; ut in responsione ad primum et secundum exprimitur. – Et sic ex prima ratione, odium magis quodammodo incitat quam coniugatus amor, quia magis sentitur: et ex secunda, magis quam extraneus amor, quia agit virtute amoris maioris.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ALIQUIS POSSIT HABERE ODIO SEIPSUM

IIª IIªᵉ, qu. XXV, art. 7; II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 2, quª 2, ad 2; III, dist. XXVII, Exposit. Litt.; *In Psalm. X; Ephes.*, cap. V, lect. IX.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalmo X *: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

* Vers. 6.

2. PRAETEREA, illum odimus, cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum: puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. PRAETEREA, Boetius dicit, in II *de Consol.* *, quod *avaritia facit homines odiosos*: ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

* Prosa v.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Ephes.* V *, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

* Vers. 29.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis ᵅ aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni: nam *malum est praeter voluntatem,* ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra * dictum est. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

* S.Th. lect. XXII.
* Qu. XXVI, art. 4.

Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: et secundum hoc, aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. – Alio modo, ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso: unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se esse ᵝ maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Unde amant se secundum id quod aestimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. – Et utroque modo, ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris.

AD TERTIUM DICENDUM quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum: sicut aeger odit suam aegritudinem, ex hoc ipso quod se amat. – Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi. Quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

α) *aliquis.* – Om. P.

β) *esse.* – Om. PHa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ALIQUIS POSSIT ODIO HABERE VERITATEM

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. PRAETEREA, *omnes homines naturaliter scire desiderant,* ut dicitur in principio *Metaphys.* * Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

* Lib. I, cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *homines amant non fictos.* Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non potest ergo eam odio habere ᵅ.

* Cap. IV, n. 27.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Galat.* IV *: *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

* Vers. 16.

RESPONDEO DICENDUM quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum: quia bonum est *quod omnia appetunt.* Et ideo bonum, sub ratione ᵝ boni, non potest odio haberi, nec in universali

α) *Non potest ... habere.* – *Non ... habet* Pa.

β) *sub ratione.* – *secundum rationem* PEa.

nec in particulari. – Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt: quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis: contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni.

Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus. Et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum. – Alio modo, secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur *Iob* XXI *: *Scientiam viarum tuarum nolumus.* – Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius. Puta, cum aliquis vult latere γ in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et secundum hoc dicit Augustinus, in X *Confess.* *, quod homines *amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.*

* Vers. 14.

* Cap. XXIII.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit Augustinus * quod *amant eam lucentem.* Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

* Loc. cit.

Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

γ) *latere.* – *iacere* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Articulo quarto omisso, quo in fine tractatus utemur, in articulo quinto adverte quod aliud est *odio haberi,* et aliud *non amari:* et quod aliud est *per se,* et aliud *per accidens.* Nihil enim, quantumcumque fuerit particularissimum et minimum bonum, sub ratione suae bonitatis repraesentatum, odio habetur, per se loquendo: quia obiecto odii contrariatur tota latitudo boni. Non amari tamen potest: quia non habet unde adaequet appetitum, etc. Per accidens autem potest partialiter bonum odio haberi, per adiunctam scilicet rationem maioris mali: ut quotidie experimur. In communi autem, impossibile est: quia quilibet odiens aliquid amat; ac per hoc, non omne bonum odit. – Et idem est iudicium de ente et vero in communi. Odiens enim quodcumque ens aut quodcumque verum, licet ab illis dissonet, alicui tamen vero et enti remanet consonans: ac per hoc, non abiicit totam entis aut veri latitudinem a suo affectu, sed communis ratio entis et veri semper salvatur consonans, etc.

In ultimo articulo nihil occurrit scribendum, nisi quod diligenter notetur differentia inter rem, puta calorem, universalem, universaliter, et singularem *.

* Cf. Part. I, qu. LXXX, art. 2, Comment. num. XIV, XV.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ALIQUID POSSIT HABERI ODIO IN UNIVERSALI

Infra, qu. XLVI, art. 7, ad 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

2. Praeterea, odium causatur ex aliqua dissonantia; quae communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali α.

3. Praeterea, obiectum odii est malum. *Malum* autem *est in rebus, et non in mente,* ut dicitur in VI *Metaphys.* * Cum ergo universale sit solum in mente, quae abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

* S. Th. lect. IV. - Did lib. V, cap. IV, n. 1.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera: furem enim odit et calumniatorem unusquisque.*

* Cap. IV, n. 31.

Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui *: uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura β cui talis intentio attribuitur: alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali γ, in qua radicatur omnis virtus sensitiva *.

* Vide Comment. Caiet. post. art. praeced., in fine.

* D. 229.

Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non

α) *alicuius in universali.* – *ad* (*circa* E, om. DF) *aliquid universale* codices.

β) *de natura.* – *dicitur de natura* Pa.
γ) *individuali.* – *indivisibili* ABCGHIL.

solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter. – Sed ira semper causatur ex aliquo particulari: quia ex aliquo actu laedentis; actus autem particularium sunt. Et propter hoc Philosophus dicit * quod *ira semper est ad aliquid singulare* [δ]; *odium vero potest esse ad aliquid in genere.*

* Vide arg. *Sed contra.*

Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale, prout est universale: apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii. Sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

δ) *singulare.* – *particulare* Pa.



QUAESTIO TRIGESIMA

DE CONCUPISCENTIA

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XXVI, Introd.

Deinde considerandum est de concupiscentia *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo: utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio: utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales.

Quarto: utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CONCUPISCENTIA SIT TANTUM IN APPETITU SENSITIVO

* Vers. 21.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quaedam concupiscentia sapientiae, ut dicitur *Sap.* VI *: *Concupiscentia sapientiae deducit* [α] *ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

* Vers. 18.

* Vers. 20.

2. Praeterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo: immo Apostolus dicit, *Rom.* VII *: *Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit: secundum illud Psalmi CXVIII *: *Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, cuilibet potentiae est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animae, et non solum in appetitu sensitivo.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XII.

Sed contra est quod Damascenus * dicit, quod *irrationale obediens et persuasibile rationi, dividitur in concupiscentiam et iram. Haec autem est irrationalis pars animae, passiva et appetitiva.* Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

* Cap. XI, n. 5.

* Qu. XXXI, art. 3, 4.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I *Rhetoric.* *, *concupiscentia est appetitus delectabilis.* Est autem duplex delectatio, ut infra * dicetur: una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis: quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus: ut ipsum nomen *concupiscentiae* sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam: vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII * dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* * Vers. 3.

Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum quod unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

α) *deducit.* – *producit* GH, *perducit* ceteri.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONCUPISCENTIA SIT PASSIO SPECIALIS

Supra, qu. XXIII, art. 4; III *Sent.*, dist. XXVI, qu. I, art. 3.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiae, secundum Philosophum, in I *Rhetoric.* * Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

* Cap. XI, n. 5.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *cupiditas est amor rerum transeuntium:* et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

* Qu. XXXIII.

3. PRAETEREA, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra * dictum est. Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damascenus * quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam: similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam:* ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

* Qu. XXIII, art. 4.
* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XII.

SED CONTRA EST quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis. Et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis. Unde secundum eius differentias [α], diversae passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum. Sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

* Art. praeced.; qu. XXIII, art. I.
α

Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens: nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione. – Sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis: sicut et sensibile sub ratione praeteriti, est obiectum memoriae. Huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivae partis, quae respicit particularia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illa praedicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. – Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus qui potest esse respectu boni futuri. Unde comprehendit sub se et amorem et spem.

AD TERTIUM DICENDUM quod passio quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est: quae ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis sicut et timor, quandoque loco eius ponitur timor: sicut et quandoque cupiditas loco spei. Quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur: et ideo pro omni motu appetitus in bonum vel in malum futurum [β], ponitur spes et timor, quae respiciunt bonum vel malum arduum [γ]. β γ

α) *differentias.* – *differentiam* codices.
β) *futurum.* – Om. *Pa.*
γ) *arduum.* – *futurum* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestione trigesima, omisso primo articulo, in secundo adverte quatuor. Primo, quod distinctio in littera facta superius * declarata est, et in sequenti ** articulo amplius patefiet.

* Qu. XXIII, art. 4, Comment. n. II.
** In resp. ad 2. – Cf. Comment. num. IV.

Secundo, quod Auctor, propter annexam causalitatem activam finali, superius * declaratam, incipit a virtute activa, et descendit ad virtutem motivam finis. Et quia finis determinat activam sui virtutem; et finem constat aliter finalizare praesentem, aliter absentem: ideo etiam aliter agit praesens et absens. Et non se habent *absens* et *praesens* ut approximatio et elongatio se habent in agentibus naturalibus, scilicet ut conditiones sine quibus actio non fit: sed se habent ut virtutes activae. Ubi scito, novitie, commune esse omni activo, si agit, proximum esse passo, nec ab hoc exorbitat activum in appetitum tam sensitivum quam intellectivum: et approximationem ipsam, quidquid sit, non esse rationem aut virtutem activam, sed conditionem *sine qua non.* Et de hac, utpote ad communissimum artificem spectante, non est sermo hic. Sed de praesentia et absentia reali dicitur quod concurrunt ad activum in appetitum, ut rationes partiales agendi, ita quod distinguunt specie passiones. Integratur enim ratio obiecti passionis appetitus sensitivi ex bonitate vel malitia, praesentia vel absentia vel indifferentia, et apprehensione. Et

* Qu. XXII, art. 3, Comment.; Part. I, qu. LXXX, art. 2, Comment. num. III sqq.

bonitas quidem et malitia ex natura appetitus exigitur, omnis enim appetitus per se appetit bonum, et fugit malum; absentia vero vel praesentia, ut in responsione ad primum littera dicit, particularitati potentiae respondet; apprehensio vero, animalitati eiusdem.

Tertio, quod sermo praesens est de distinctione passionum in genere naturae tantum. Concupiscere enim delectabile in propria vel aliena uxore, in genere naturae distinguuntur solo numero, sub eadem naturae specie existentes: sed in genere moris sunt diversarum specierum, immo diversorum generum, virtutis et vitii.

Quarto, quod ex responsione ad secundum, mirandum est de Gregorio de Arimino, in I *Sent.*, dist. I, qu. II, art. 2 *, dicente quod nullus doctorum quos vidit, tenet cupiditatem seu desiderium distingui essentialiter ab amore: patet enim expresse hic, et superius *. Sed forte excusari potest in voluntate: in qua tamen manifeste errat, ponens * etiam delectationem esse amorem, ut superius * dictum est.

* In probat. 4ᵃ conclus. 2ᵃᵉ. * Qu. XXIII, art. 4. * Loc cit. * Cf. qu. III, art. 4.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SINT ALIQUAE CONCUPISCENTIAE NATURALES, ET ALIQUAE NON NATURALES

Infra, qu. XLI, art. 3; qu. LXXVII, art. 5.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod concupiscentiarum non sint quaedam naturales, et quaedam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est *. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis. (* Art. I, ad 3.)

2. PRAETEREA, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum: quae quidem diversitas [α] sub arte non cadit. Sed si quae sint concupiscentiae naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa concupiscibilia [β]: quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendae sunt concupiscentiae per naturales et non naturales.

3. PRAETEREA, ratio contra naturam dividitur, ut patet in II *Physic.* * Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest: quia concupiscentia, cum sit passio quaedam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem [γ] ad voluntatem, quae est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiae aliquae non naturales. (* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. VIII.)

SED CONTRA EST quod Philosophus, in III *Ethic.** et in I *Rhetoric.* *, ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales. (* Cap. XI, n. I, 2. - S. Th. lect. XX. * Cap. XI, n. 5.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis: sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. – Alio modo aliquid est [δ] delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem: sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et [ε] per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici *cupiditas*. (* Art. I.)

Primae ergo concupiscentiae, naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus: quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam [ζ] omnes homines conveniunt: unde et Philosophus, in III *Ethic.* *, vocat eas *communes* et *necessarias*. – Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in I *Rhetoric.* *, Philosophus dicit primas concupiscentias esse *irrationales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III *Ethic.* *, *propriae et appositae*, scilicet supra naturales [η]. (* Loc cit. - Cf. lib. VII, cap. VI, n. 2; S. Th. lect. VI. * Loc. cit. * Loc. cit.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc, cibi et potus et huiusmodi, quae appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia naturalis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus, non est materialis tantum; sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis: prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales, quas Philosophus in *Rhetoric.* * vocat *irrationales;* et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quo [θ] causantur concupiscentiae non naturales, quae propter hoc in *Rhetoric.* * dicuntur *cum ratione*. (* Loc. cit. * Ibid.)

AD TERTIUM DICENDUM quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro * dictum est. Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. – Et praeterea [ι] appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari. (* Qu. LXXVIII, art. 4; qu. LXXXI, art. 3.)

α) *diversitas.* – Om. Pa.
β) *concupiscibilia.* – *obiecta concupiscibilia* Pa.
γ) *non autem.* – *et non* K, *non* ceteri.
δ) *aliquid est.* – *dicitur aliquid esse* PKa.
ε) *et.* – Om. PBCDHILa.
ζ) *etiam.* – Om. Pa.
η) *supra naturales.* – *super naturales* PHpB.
θ) *quo.* – *qua* Pl.
ι) *praeterea.* – *propter hoc* PsH et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio dubium occurrit, quia male videtur assignari distinctio concupiscentiae. Omne enim delectabile animaliter est conveniens apprehensum. Cibus enim et potus, si non apprehendantur, non concupiscuntur animaliter, quamvis appetantur a natura: ut patet in melancholicis nolentibus comedere; valde enim egent cibo, et tamen non concupiscunt illum, apprehendentes vel se mortuos, vel non egentes, etc.

II. Ad hoc dicitur quod obiectio procedit ex malo intellectu distinctionis. Non enim distinguitur delectabile naturale a delectabili rationali, propterea quod illud est conveniens non apprehensum, et hoc est conveniens apprehensum: commune enim est omni delectabili delectatione quae est passio appetitus, esse delectabile apprehensum. Nec in hoc ponitur differentia in littera. Sed hac communi conditione delectabilis praesupposita, distinctio in littera fit. Ad cuius intellectum, recolito doctrinam de amore superius * traditam, scilicet quod similitudo seu proportio est propria causa ex parte subiecti, disponens ad amorem. Et dicito quod, cum nec concupiscatur nec delectet nisi amatum, sicut dupliciter aliquis disponitur ad amandum, ita ad concupiscendum et delectandum. Est siquidem aliquis dispositus et ex natura, et ex aestimatione, ad amandum aliquid: ex natura quidem, ad amandum consonum naturae, ut cibum; ex aestimatione vero, ad amandum consonum aestimanti, ut adorari. Et similiter aliqua concupiscentia inest nobis ex natura, qua scilicet concupiscimus consona naturae nostrae, apprehensa tamen: et aliqua inest nobis ex aestimatione, qua scilicet consona concupiscimus nobis reputantibus illa esse bona. Et prima quidem concupiscentia est naturalis, secunda rationalis: quia in prima, delectabile quod est obiectum concupiscentiae, consonat naturae; in secunda, rationi. Unde cum in littera distinguitur delectabile in conveniens secundum naturam, et secundum apprehensionem, ly *secundum* denotat causam convenientiae ex parte subiecti, et non ex parte obiecti. Commune enim est omni delectabili, ut dictum est, esse conveniens secundum apprehensionem, ex parte obiecti: si enim non apprehenditur ut conveniens, non delectat, ut experientia testatur. Unde in concupiscentia rationali apprehensio concurrit dupliciter: scilicet obiective, ut concurrit in aliis; et dispositive, ex parte subiecti. Propter quod Aristoteles, in I *Rhetoric.*, cap. XIII *, ponit aestimationem vel persuasionem esse causam huius concupiscentiae, illius vero naturam.

* Qu. XXVII, art. 3, Comment.

* Did. cap. XI, n. 5.

III. Circa differentiam positam in littera inter utramque concupiscentiam secundum communitatem et proprietatem, dubium occurrit: quia concupiscentiae propriae sunt etiam naturales, secundum naturam individualem; ut patet in his quos naturaliter delectat comedere talem vel talem cibum, qui aliis abominabilis est.

Ad hoc dicitur quod delectationes propriae in individuo sunt duplices: quaedam consonae naturae individuali; et quaedam aestimationi, seu, quod idem est, consuetudini ex aestimatione. Primae ad naturales concupiscentias spectant: ut ipsemet Aristoteles videtur eas locasse, in I *Rhetoric.*, cap. XIII *, dum concupiscentiam alimenti secundum unamquamque speciem, naturalem posuit: et in III *Ethic.* * dixit quod *aliquid naturalitatis habent, quia alia aliis sunt delectabilia.* Alterae vero ad rationales concupiscentias spectant: iuxta illud quod in hac littera dicitur, in calce corporis articuli, scilicet, *Quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo huiusmodi delectationes propriae et appositae dicuntur.*

* Ibid.

* Cap. XI, n. 2. - S. Th. lect. XX.

IV. In responsione ad secundum, adverte quod Auctor, indefesse dispositionem specificam ex obiecto sequens; quia in obiecto appetitus duo sunt, res et apprehensio, et ex doctrina praecedenti * constat quod distinctio rei materialiter concurrit; ad distinctionem apprehensionis confugit. Apprehensio autem prima distinctione dividitur in absolutam et discursivam: intellectus enim et ratio primo distinguunt apprehensionem intellectivam, et his proportionaliter respondentia distinguunt apprehensionem. Igitur Auctor illa quae absolute apprehensa delectant, naturaliter concupisci; et illa quae ratiocinatione apprehensa delectant, rationaliter concupisci; ac per hoc specie distingui infert, ut patet in littera. – Absoluta autem apprehensio, hoc in loco, excludit non solum actualem discursum, sed omnem collationem, tam formaliter quam virtualiter, communiter requisitam. Dico autem hoc propter persuasos ex consuetudine vel levitate, qui etsi absoluta apprehensione formaliter ad concupiscentiam rationalem moveantur, videtur tamen ibi esse apprehensio discursiva virtualiter, vel ex praecedentium efficacia, vel ex dispositione subiecti.

* Cf. qu. XXIII, art. 4, Comment. num. II.

Ex hac autem responsione manifeste liquet quod apprehensio respectu obiecti appetitus, non se habeat ut approximatio activi vel passivi, sed ut ratio obiectiva. Et hoc sine dubio oportet omnes fateri, ex eo quod *nihil differt bonum, vel apparens bonum* *: et ex eo quod appetitus est malus tendens in vere bonum apprehensum ut malum. Et haec bene notabis contra Scotum * et quoscumque ponentes apprehensionem ut praevium quid ad appetitum, quasi approximationem activi ad passivum; et appetitum ad cognitionem quasi solo ordine praesuppositionis consequi. Quod longe est a philosophia.

* Cf. Arist. *Physic.* lib. II, cap. III, n. 5. - S. Th. lect. V.
* II *Sent.*, dist. XXV.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONCUPISCENTIA SIT INFINITA

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Obiectum enim concupiscentiae est bonum; quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II *Metaphys.* * Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

* S. Th. lect. IV. - Did. lib. Iα, cap. II, n. 9.

2. Praeterea, concupiscentia est boni convenientis: cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum [α], non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Praeterea, infinita non est transire: et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum [β]. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I *Polit.* *, quod, *in infinitum concupiscentia* [γ] *existente, homines infinita desiderant.*

* Cap. III, n. 19. - S. Th. lect. VIII.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, duplex est concupiscentia: una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim

* Art. praeced.

α) *sit improportionatum.* – *sit proportionatum* PIpA, *non sit proportionatum* sA.
β) *ultimum.* – *finem* addunt Pa.
γ) *in infinitum concupiscentia.* – *infinita concupiscentia* I, *infinittum concupiscentia* FKpBH, *infinito concupiscentiae* Pa.

eius quod natura requirit: natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. – Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita δ huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam δ esse per successionem; ut scilicet, post adeptum cibum, iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque ε aliud quod ε natura requirit: quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanae, Ioan. IV *: *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.*

* Vers. 13.

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est *: rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

* Art. praeced.

Potest et alia ratio assignari, secundum Philosophum in I *Polit.* *, quare quaedam concupiscentia sit finita, et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; ζ sicut ζ, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, η sed η secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum: qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae, ut Philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

* Cap. III, n. 17, 18. – S. Th. lect. VIII.

Ad primum ergo dicendum quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout semel concupiscitur θ in actu; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi: quia *infinitum est, cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in III *Physic.* * θ

* Cap. VI, n. 8. – S. Th. lect. XI.

Ad secundum dicendum quod ratio quodammodo est virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum, est proportionatum rationi. Nam et universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quae concupiscit: sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur ι. ι

δ) *infinitam.* – *in infinitum* ABCDFGHIKL.
ε) *quod.* – Om. ABCDEFGHIL.
ζ) *sicut.* – *sicut et* ABCDFGHIKL*a.* – *si* om. GH.
η) *sed.* – *si* Pa. Pro *appetitur qua, appetitur quae* F, *appetit quae* P.
θ) *semel concupiscitur.* – *scilicet concupiscitur* F, *concupiscitur semel* Pa.
ι) *sed ... delectatur.* – *sed quod ... delectetur* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articuli quarti titulo, adverte quod concupiscentiam esse infinitam, potest intelligi dupliciter: scilicet obiective, et subiective; seu ex parte obiecti, et ex parte actus. Ex parte quidem actus, esset infinita vel intensive, vel secundum successionem: et neutro modo hic directe quaeritur, communia namque haec sunt naturalibus. Ex parte autem obiecti infinita esset, si haberet obiectum infinitum vel secundum perfectionem, vel secundum numerum, vel secundum quantitatem continuam manentem vel successivam. Et in hoc sensu hic quaeritur an concupiscentia sit infinita.

II. In corpore articuli eiusdem, adverte quod duplex ratio infinitatis concupiscentiae in littera assignata, duplicem non solum causam, sed modum infinitatis, in obiecto concupiscibilis insinuat. Est in primis duplex causa: altera se tenens ex parte concupiscentis, altera ex parte concupiti. Ex parte siquidem concupiscentis, duplex assignata est causa concupiscendi: scilicet dispositio naturalis, et rationalis. Et ex differentia inter naturam et rationem, redditur ratio infinitatis concupiscentiae rationalis: quia natura determinata est ad certum; ratio vero non, sed in infinitum procedit. Et sic ex eo quod obiectum concupiscentiae rationalis consonat rationi, infinitatem compatitur: sicut etiam ratio, apprehendens infinitas divitias, infinitum honorem, infinitum tempus, etc., ut quaedam bona. – Ex parte autem concupiti, duplex assignatum est obiectum, scilicet finis, et id quod est ad finem: et ex horum differentia redditur ratio infinitatis concupiscentiae rationalis. Ex eo enim quod id quod est ad finem, commensuratum oportet esse fini, omne concupitum propter finem est finitum. Ac per hoc, omne naturaliter concupitum est finitum: quia propter naturam ut finem. Ex eo autem quod finis sine mensura appetitur; et ratio de eo quod secundum se est ad finem, facit finem; consequens est ut rationalis concupiscentia sit quandoque infiniti. – Non est autem utrobique idem infinitatis modus, scilicet in honore infinito concupito, et in honore ut fine concupito. In primo enim, infinitas est quasi pars rei appetitae: in secundo vero, est modus quo res appetita terminat appetitum. In primo namque, reputante aliquo fore sibi bonum habere infinitas divitias, concupiscit hoc totum, scilicet divitias infinitas. In secundo vero, reputante aliquo summum bonum in voluptate vel divitiis, etc., concupiscit talia ut finem: quod est concupiscere absque determinatione alicuius quantitatis; et est talia absque mensura aliqua terminare appetitum. Et haec infinitas attenditur penes negationem termini in obiecto: illa vero quasi penes positionem infinitatis in eodem.

III. Circa secundam rationem dubium occurrit: quia secundum illam, concupiscentia naturalis est infinita. Probatur. Concupiscentia naturalis aut tendit in aliquid ut finem, aut non. Si tendit in aliquid ut finem, ergo est infinita: quia finis infinite appetitur. – Si in nihil tendit ut finem, sequitur primo, quod est infinita: quia omnis actus tendens ad aliquid sine fine, est infinitus. Sequitur secundo, quod nullum delectabile appetitur naturali concupiscentia: quia delectabile per se appetitur, ut patet in X *Ethic.* *, et finis rationem habet.

* Cap. II, n. 2. – S. Th. lect. II.

IV. Ad hoc dicitur quod concupiscentia naturalis et rationalis conveniunt in hoc, quod utraque est passio animalis, et tendit in bonum secundum utramque rationem boni, scilicet finis et propter finem, seu per se et per aliud: ut patet in operibus animalium. Hirundo enim appetit apprehensam paleam ut bonum utile ad nidum, etc.: appetit vero apprehensum delectabile in cibo et generatione, propter se. – Differunt autem in hoc, quod illa a natura dirigitur, haec a ratione. Directio autem appetitus a natura, manifeste patet in appetitu naturali. In quo liquet ad nullam rem esse inclinationem, nisi commensuratam naturae: non enim materia appetit formam, nisi proportionatam

sibi; neque gravitas inclinat ad locum, nisi proportionatum sibi; nec corpus animalis inclinatur in calidum et frigidum, nisi proportionatum sibi. Unde obiectum appetitus naturalis est commensuratum seu proportionatum naturae: et non est res secundum se; nisi forte per accidens res aliqua per se sit proportionata illi naturae, ut esse deorsum per se commensuratur gravi, ac per hoc magis et maxime appetitur. Concupiscentia autem naturalis non differt ab appetitu naturali quoad obiectum, sed quoad modum. Naturaliter siquidem, et animaliter appetere cibum necessarium, in modo differunt: quia animaliter appetere, est appetere illum apprehendendo, et per actum proprium; naturaliter vero, est absque cognitione et proprio actu, inclinationem habere in illum. Quatenus igitur concupiscentia naturalis in obiectum tendit apprehensum, in finem et propter finem tendit: quatenus vero a natura dirigitur, finis ille modificatur commensuratione ad naturam, quod est ordinari ad naturam ut ad finem non apprehensum, sed inditum. Et propterea repugnat obiecto concupiscentiae naturalis appeti ut finis simpliciter: sicut repugnat ei appeti absque commensuratione ad naturam. Concupiscentia autem rationalis, quia ad obiectum apprehensum secundum se tendere permittitur, reputante aliquo id sibi pro bono, ex ipsa commensuratione obiecti ad rationem, infinitate modificatum sortitur obiectum: ex eo enim quod in voluptate constituit quis finem, voluptas non commensuratur illius rationi ut appetibile, nisi ut infinite appetibile, ut patet. Est ergo differentia inter rationalis et naturalis concupiscentiae obiectum, non quod alterius finis, alterius id quod est ad finem, obiectum est: sed quod alterius, scilicet rationalis, obiectum et est finis, et habet totaliter rationem finis; alterius vero, scilicet naturalis, obiectum, etsi sit finis, non tamen habet totaliter rationem finis, tum quia habet rationem modificati ad naturam, tum quia ordinatur ad alium finem inditum, scilicet naturam.

V. Ad obiectionem ergo primam * patet quid dicendum est. Formaliter tamen dicito quod concupiscentia naturalis tendit in aliquid dupliciter: scilicet ut apprehensum, et ut inditum. Et concedito quod, stando in apprehensis, tendit in aliquid ut finem, sed non ut totaliter exercentem rationem finis: quia tota latitudo suorum obiectorum apprehensorum subordinatur naturae ut fini. Et propterea non est infinita, sed terminata ad obiectum apprehensum terminum et finem, ut dictum est.

* Cf. num. III.

Ad secundam vero dicitur eodem modo, quod delectabile est secundum se formaliter obiectum et finis naturalis concupiscentiae, modificatum tamen commensuratione ad naturam, et subordinatum fini indito, qui est natura. Propter quod concupiscentia naturalis ipsius delectabilis, satiatur. Rationalis autem concupiscentia delectabilis, insatiabilis est; ut patet in personis deditis venereis.

VI. Circa responsionem ad primum in eodem articulo, adverte quod illa verba litterae, *prout concupiscitur semel in actu,* replicanda sunt super secundo membro. Ita quod sensus est quod concupiscibile, prout concupiscitur semel in actu, est finitum, vel quia est finitum secundum rem, vel quia est finitum secundum apprehensionem. Potest enim concupisci semel in actu tam finitum quam infinitum secundum rem: ut patet in concupiscente simul infinitam pecuniam. Apponit autem has duas conditiones, scilicet unitatis et actualitatis, quia plurium concupiscentiarum nihil prohibet infinitum concupiscibile esse obiectum; et similiter concupitum in potentia potest infiniti rationem [habere]: sed semel et in actu concupitum, non nisi finitum, vel ut finitum, est. Apposuit autem Auctor verba illa inter primum et secundum membrum in littera, cum tamen utrique membro praeposita clariorem effecissent sensum praedictum, ut merita ipsius finiti secundum rem, a finito secundum rationem discerneret. Finitum enim secundum rem, ex parte sui habet quod semel in actu concupiscatur: infinitum autem, non ex parte sui, sed rationis apprehendentis ut finitum, habet ut semel in actu concupiscatur.



QUAESTIO TRIGESIMAPRIMA

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxvi, Introd.
* Qu. xxxii.
* Qu. xxxiii.
* Qu. xxxiv.

DEINDE considerandum est de delectatione et tristitia *. Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor: primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis *; tertio, de effectibus eius *; quarto, de bonitate et malitia ipsius *.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum delectatio sit passio.
Secundo: utrum sit in tempore.
Tertio: utrum differat a gaudio.
Quarto: utrum sit in appetitu intellectivo.
Quinto: de comparatione delectationum superioris appetitus, ad delectationem inferioris.
Sexto: de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.
Septimo: utrum sit aliqua delectatio non naturalis.
Octavo: utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DELECTATIO SIT PASSIO

Infra, qu. xxxv, art. 1; IV *Sent.*, dist. xlix, qu. iii, art. 1, qu^a 1.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. xxii.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim, in II libro *, distinguit operationem a passione, dicens quod *operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam.* Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit, in VII * et X ** *Ethic.* Ergo delectatio non est passio.

* Cap. xii, n. 3. - S. Th. lect. xii.
** Cf. cap. v, n. 6. - S. Th. lect. viii.

2. PRAETEREA, *pati est moveri*, ut dicitur in III *Physic.* * Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse: causatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non est passio.

* Cf. cap. iii, n. 2, 5; s. Th. lect. v. - Cf. etiam *de Anima*, lib. II, cap. v, n. 3; s. Th. lect. x.

3. PRAETEREA, delectatio consistit in quadam perfectione delectati: *perficit* enim *operationem*, ut dicitur in X *Ethic.* * Sed perfici non est pati vel alterari, ut dicitur in VII *Physic.* * et in II *de Anima* *. Ergo delectatio non est passio.

* Cap. iv, n. 6 sqq.; cap. v, n. 2. - S. Th. lect. vi, vii.
* Cap. iii, n. 4. - S. Th. lect. v.
* Cap. v, n. 5. - S. Th. lect. xi.

SED CONTRA EST quod Augustinus, in IX * et XIV * *de Civ. Dei*, ponit delectationem, sive gaudium vel laetitiam, inter alias passiones animae.

* Cap. ii.
* Cap. v sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra * dictum est. Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi. Nam, sicut Philosophus dicit in I *Rhetoric.* *, *delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem.*

* Qu. xxii, art. 3.
* Cap. xi, n. 1.

Ad cuius intellectum, considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt: sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo: et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur [α] quod delectatio est *motus animae,* ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam,* idest in id quod existit in natura [β] rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis [γ] boni. Per hoc autem quod dicitur *simul tota,* ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit *, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII *Ethic.* * Per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. - Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

* In *Philebo*, cap. xxxii, xxxiii.
* Cap. xii, n. 3; s. Th. lect. xii. - Cf. lib. X, cap. iv, n. 1 sqq.; s. Th. lect. v.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod operatio connaturalis [δ] non impedita, est perfectio secunda, ut habetur in II *de Anima* *. Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse, ut dictum est *. Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.

* Cap. i, n. 2, 5. - S. Th. lect. i.
* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius se-

---

α) *dicitur.* - *dicit* codices, et ita infra tertio et quarto loco cum edit. *a.*
β) *in natura.* - *natura* codices.
γ) *connaturalis.* - *naturalis* EF, *causae naturalis* ceteri.
δ) *connaturalis.* - *contranaturalis* C, *non naturalis* G, *naturalis* EF. - Pro *est, non est* ACGILpBDH.

cundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur [ε] ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum quod, quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt aegritudines corporales, et tristitia et timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones, ut supra * dictum est. Et secundum hoc delectatio dicitur passio. * Qu. xxiii, art. 1, 4.

ε) *tenditur.* – *tendit* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis trigesimaeprimae, collige requisita ad delectationem. Et vide quinque exigi: subiectum, obiectum, et tres actus; scilicet coniunctionis eorum (quae diversimode fit, ut inferius * patet), quam significat ly *constitutio;* cognitionis tam obiecti quam coniunctionis, et hanc significat ly *sensibilis;* et immutationis appetitus, quae est formalis delectatio, et hanc significat ly *motus animi.* Obiectum exigit connaturalitatem: quam significat ly *naturam existentem.* Coniunctio vero exigit simultatem: quam significat ly *tota simul.* Et sic definitio adunat omnia, quae inferius * singillatim discutienda sunt.

*Art. 5; qu. xxxii, art. 3. *Qu. ista et seqq.

II. In secundo vero, nota quod illa verba, *Si bonum adeptum sit omnino intransmutabile, delectatio nec per se nec per accidens erit in tempore,* intelliguntur de bono adepto, ut adepto: ita quod non solum ipsum secundum se, sed ut adeptum, sit omnino intransmutabile. Quale erit bonum beans in patria.

III. In tertio autem, adverte quod illa verba in calce totius articuli, scilicet quod *illis nominibus* (scilicet *laetitia, exultatione* et *iucunditate*) *non utimur nisi in naturis rationalibus,* intelligenda sunt secundum proprietatem: quod scilicet non utimur eis proprie nisi in rationalibus. Dico autem hoc propter *exultationem,* quae etiam pecoribus attribuitur, ut Augustinus dicit in Epistola *ad Dardanum* *: et in Psalmo *: *Montes exultaverunt ut arietes, et colles sicut agni ovium.*

* Epist. clxxxvii (al. lvii), cap. vii. * Psalm. cxiii, vers. 4.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DELECTATIO SIT IN TEMPORE

IV *Sent.*, dist. xlix, qu. iii, art. 1, qu[a] 3; *De Verit.*, qu. viii, art. 14, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore. *Delectatio* enim *est motus quidam*, ut in I *Rhetoric.* * Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore. * Cap. xi, n. 1.

2. Praeterea, diuturnum, vel morosum, dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquae delectationes dicuntur morosae. Ergo delectatio est in tempore.

3. Praeterea, passiones animae sunt unius generis. Sed aliquae passiones animae sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in X *Ethic.* *, quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.* * Cap. iv, n. 1. - S. Th. lect. v.

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens: sicut motus, quies, locutio, et alia huiusmodi. Secundum aliud vero, et non per se, dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet [α] generationis ipsius: sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore *. * D. 1151.

Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore: est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore. Si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens *. * Vide Comment. Caiet. post art. praec., num. ii.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in III *de Anima* *, motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est *actus imperfecti,* scilicet [β] *existentis in potentia, inquantum huiusmodi* *: et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est *actus perfecti,* idest *existentis in actu;* sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore. * Cap. vii, n. 1. - S. Th. lect. xii. * Cf. Physic. lib. III, cap. 1, n. 6. - S. Th. lect. ii.

Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur diuturna vel morosa, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum quod aliae passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio. Et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

α) *scilicet.* – *vel* ABCEFGHIKLpD.

β) *imperfecti, scilicet.* – *imperfecti idest* K, *imperfectus* ceteri.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DELECTATIO DIFFERAT A GAUDIO

Infra, qu. xxxv, art. 2; III *Sent.*, dist. xxvi, qu. i, art. 3; dist. xxvii, qu. i, art. 2, ad 3; IV, dist. xlix, qu. iii, art. i, qu^a 4; I *Cont. Gent.*, cap. xc; *De Verit.*, qu. xxvi, art. 4, ad 5.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. PRAETEREA, unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. PRAETEREA, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod, pari ratione, et laetitia et exultatio et iucunditas significent aliquid aliud a delectatione: et sic erunt omnes diversae passiones. Quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

SED CONTRA EST quod in brutis animalibus non dicimus gaudium. Sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

RESPONDEO DICENDUM quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo *de Anima* *, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra * dictum est; ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus * et Gregorius Nyssenus ** dicunt, *quaedam sunt corporales, quaedam animales:* quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem: unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. – Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere: sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam [α] esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium: quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus [β] quam gaudium.

* Part. IV, cap. v.
* Qu. xxx, art. 3.
* De Fide Orth., lib. II, cap. xiii.
** Nemesius, de Nat. Hom., cap. xviii, al. lib. IV, cap. x.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti. Et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quae dicuntur solum delectationes: sicut et de concupiscentiis supra * dictum est.

* Qu. xxx, art. 3, ad 2.

AD SECUNDUM DICENDUM quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis: ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus, est etiam differentia quietis.

AD TERTIUM DICENDUM quod alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis: nam *laetitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia; exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; *iucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium: non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus *.

* Vide Comment. Caiet. post. art. i, num. iii.

α) *etiam.* – Om. PF*a*.

β) *est in plus.* – *est in his plus* P.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DELECTATIO SIT IN APPETITU INTELLECTIVO

Infra, qu. xxxv, art. i; I *Sent.*, dist. xlv, art. i; IV, dist. xlix, qu. iii, art. i, qu^a i, 2.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus, in I *Rhetoric.* *, quod *delectatio est motus quidam sensibilis.* Sed motus sensibilis [α] non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

* Cap. xi, n. i.

2. PRAETEREA, delectatio est passio quaedam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. PRAETEREA, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quae nobis et brutis communis est.

SED CONTRA EST quod in Psalmo xxxvi * dicitur: *Delectare in Domino.* Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellecti-

* Vers. 4.

α) *Sed motus sensibilis.* – Om. pD, *Hoc autem* E, *Qui* P*a*.

vus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

* Art. praeced.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali: delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *, quod *cupiditas et laetitia non* β *est aliud quam voluntas in eorum consensione quae volumus.*

* Cap. VI.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in illa definitione Philosophi, *sensibile* ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim Philosophus in X *Ethic.* *, quod *secundum omnem sensum est delectatio; similiter autem et secundum* γ *intellectum et speculationem.* – Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

* Cap. IV, n. 5. - S. Th. lect. VI.

AD SECUNDUM DICENDUM quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus, in VII *Ethic.* *, quod *Deus una simplici operatione gaudet.* Et Dionysius dicit, in fine *Cael. Hier.* *, quod *angeli non sunt susceptibiles nostrae passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis laetitiam.*

* Cap. XIV, n. 8. - S. Th. lect. XIV.

* Cap. XV.

AD TERTIUM DICENDUM quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis. Unde ibidem Dionysius dicit quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

β) *non.* – *nihil* Pa. – Pro *consensione, consecutione* PEHIKLa. | γ) *secundum.* – Om. codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

* Qu. XXII, art. 3, Comment., *In art. tert. dub. occurrit.*

* Art. I.

CIRCA dicta in quarto articulo, Scotica subtilitas discutienda occurrit. Ipse namque, ut superius * allegatum est, ponit in voluntate non solum operationes, sed passiones; illas liberas, istas naturales; illas a voluntate in voluntate, istas in voluntate ab obiecto. Unde in III *Sent.*, dist. XV *, ex proposito probare nititur tristitiam in voluntate non esse operationem eius, sed passionem, quadrupliciter. Primo quia, si est operatio, aut est velle, aut nolle. Sed non est velle, ut patet. Nec nolle, ut probatur: quia Deus et beati possunt nolle, et tamen non possunt tristari.

Secundo quia, summe nolente Socrate aliquid evenire, si illud eveniat, tristabitur. Et tamen in eo non fiet aliqua operatio simpliciter, nec secundum aliquem gradum: quia iam ponitur quod summe noluit.

Tertio, quia operatio est immediate in potestate voluntatis: ut patet de velle et nolle. Tristari autem non est in potestate voluntatis, cum nolitum advenit.

Quarto, quia operatio est et a voluntate, et in voluntate. Tristitia autem est quidem in voluntate, sed non a voluntate: est enim *de his quae, nobis nolentibus, accidunt* *.

* Cf. Aug. *de Civ. Dei,* lib. XIV, cap. XV.

II. Ad evidentiam huius difficultatis, motae hoc in tractatu, scilicet de delectatione, quia *oppositorum eadem est disciplina,* nec inferius specialiter quaeretur de tristitia an sit in voluntate; scito quod, si solae delectationes et tristitiae essent passiones, cum ipsae consequantur alios motus appetitus, amorem et odium, formaliter vel virtualiter (nihil enim delectat nisi amatum, et nihil contristat nisi odio habitum seu nolitum), dicendum videretur quod passiones differunt ab operationibus in voluntate: quia illae immediatae sunt illi, hae autem mediantibus illis. Sed quoniam, ut ex dictis * patet, amor est prima passio, quae tamen in voluntate manifeste est operatio; ideo non potest talis conditio universaliter assignari passionibus translatis in voluntatem. Propter quod, ad tales passiones descendendo, dico quatuor.

* Qu. XXV, art. 1, 2.

Primo, quod tam delectatio quam tristitia est a voluntate et in voluntate. Probatur. Omnis motus voluntatis est a duobus motoribus: altero quoad specificationem, altero quoad exercitium. Et motor quoad primum, est obiectum. Quoad secundum vero, est triplex, scilicet Deus, natura, et libertas, ut ex supradictis * patet: et quocumque horum causante, voluntas ipsa causat, ut ex supradictis * patet. Igitur omnis motus voluntatis causatur a voluntate quoad exercitium actus, ab obiecto autem quoad specificam determinationem. Delectatio igitur et tristitia, cum sint animi motus secundum appetitum intellectivum, ut modo loquimur, a voluntate sunt: et in voluntate, quia immanentes actus sunt.

* Qu. IX; qu. X, art. 1; art. 2, Comment. num. II.
* Ibid.

Secundo, quod delectatio, proprie loquendo, non est velle, nec tristitia nolle. Probatur. Quia superius * fruitio actus specie distinctus est contra velle et intendere: constat autem quod delectatio in voluntate aut est fruitio, aut eius species. Et pari ratione tristitia, ut ibi invenitur, distinguenda videtur a nolle. Et hoc loquendo proprie de velle et nolle. – Et si largo vocabulo per velle omnis acceptatio voluntatis, et per nolle omnis refutatio significetur, ut Augustini auctoritas in littera allata sonat, dicens quod *laetitia est voluntas;* sic delectatio est velle, et tristitia nolle.

* Qu. XII, art. 1, ad 4.

Tertio, quod tam delectatio quam tristitia est a voluntate ut natura, seu naturaliter. Declaratur ex antedictis *: et quod aliqua operatio est a voluntate naturaliter; et quod fruitio Dei clare visi est naturalis. Et probatur: quia non in potestate nostra esse videtur tristari vel delectari, apprehensis delectabilibus et tristabilibus ipsi voluntati, idest volitis aut nolitis a nobis.

* Qu. X, art. 1; art. 2, Comment. num. II; Part. I, qu. LXXXII, art. 1, 2.

Quarto, quod delectatio et tristitia habent magis rationem passionis in voluntate, quam amor et odium, pro quanto illae sunt universaliter a voluntate ut natura, haec non. Et ideo voluntas ad haec se habet magis active quam ad illas immediate: quoniam ad haec cum dominio, ad illas non. Et propterea putatae sunt vere passiones, idest causatae solummodo ab obiectis immediate: cum tamen sint operationes naturales ipsius voluntatis, consequentes ab ipsa et in ipsa ex obiectis apprehensis et volitis aut nolitis formaliter vel virtualiter. Et quoniam hoc medium est inter esse omnino passiones, ut Scotus posuit, et esse omnino operationes voluntarias; ideo obiecta * utramque veritatem participant.

* Cf. num. praec.

III. Solvenda tamen simpliciter sunt. Et dicendum ad primum, quod tristitia, proprie loquendo, nec est velle nec nolle, sed operatio contraria fruitioni. Communiter tamen loquendo, est nolle. Non tamen sequitur, Ergo potest esse in Deo vel beatis: quia non est omne nolle; non enim se habent convertibiliter, sed sicut *animal* et *homo.*

Ad secundum, quod, summe nolente Socrate aliquid evenire, et tamen eveniente, tristabitur, resultante ex eventu apprehenso in voluntate novo motu tristitiae. Nec inconvenit, communicando cum istis in abusione vocabulorum, quod cum summa nolitione obiecti absolute vel futuri, adveniat alia nolitio eiusdem iam praesentis (sic enim causat tristitiam): aliter enim movet praesens, et aliter absens obiectum, ut dictum est *.

* Qu. xxx, art. 2.

Ad tertium, negatur quod omnis operatio sit immediate in potestate voluntatis. Immo aliqua nunquam, ut prima: aliqua mediate, ut delectatio, mediante scilicet apprehensione vel amore obiecti.

Ad quartum dicitur quod, cum hoc quod tristitia est *de his quae, nobis nolentibus, accidunt,* stat quod sit a voluntate ut natura immediate.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM DELECTATIONES CORPORALES ET SENSIBILES SINT MAIORES DELECTATIONIBUS SPIRITUALIBUS ET INTELLIGIBILIBUS

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 5, qu^a 1; *In Psalm.* XVIII; I *Ethic.*, lect. XIII; XII *Metaphys.*, lect. VIII.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum, in X *Ethic.* * Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

* Cap. II, n. 1; cap. IV, n. 10. - S. Th. lect. II, VI.

2. Praeterea, magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus: *transmutant enim corpus, et quibusdam insanias faciunt,* ut dicitur in VII *Ethic.** Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

* Cap. III, n. 7. - S. Th. lect. III.

3. Praeterea, delectationes corporales oportet temperare et refraenare, propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refraenare. Ergo delectationes corporales [α] sunt maiores.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXVIII *: *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo.* Et Philosophus dicit, in X *Ethic.* *, quod *maxima delectatio est quae est secundum operationem sapientiae.*

* Vers. 103.

* Cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. X.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel [β] cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire *, velle, et huiusmodi: nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae; motus enim est *actus mobilis a movente* *. Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum vel intellectum. Unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex eorum obiectis.

* Art. 1.

* D. 1122.

* Cf. Arist. *Physic.* lib. III, cap. III, n. 1. - S. Th. lect. IV.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo. Quia intellectualis cognitio et perfectior est: et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta: nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, in libro *de Civ. Dei* *.

* *De Trin.* lib. XIV, cap. XIV.

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem: scilicet bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est maius quam corporale bonum; et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. - Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. - Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei: intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est *quod quid est**. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus: unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu: unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior: quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

* D. 752.

Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia. - Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali. Quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per

α) *corporales. - carnales* ABCDFGHK.

β) *quae sentitur vel. - cum sentitur et* Pa.

quandam redundantiam a superiori appetitu in inferiorem. – Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur. Unde delectationes corporales, tristitiis huiusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quae non habent tristitias contrarias, ut infra * dicetur.

* Qu. xxxv, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota. Et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias: et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione: et ideo indigent temperari et refraenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa [γ] regula: unde sunt secundum seipsas sobriae et moderatae. γ

γ) *est ipsa.* – *ipsa est* ABCDGHI; *secundum mentem... sunt* om. L.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto nota illa verba: *unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul.* Ex hoc enim patet quod, cum de ratione delectationis dicitur quod est tota simul *, intelligitur de ea per se: licet per accidens contingat oppositum. Coniunctio enim in qua delectatio consistit, non est successiva nisi ratione motus adiuncti, ut hic dicitur: et ex hoc ipso deficit a perfectione delectationis illa quae hoc accidens habet annexum, ex quo non est tota simul. Delectatio igitur secundum se est tota simul, et absque tempore, ut in articulo secundo discussum est: per accidens autem aliqua est non tota simul, et in tempore.

* Cf. art. 1.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM DELECTATIONES TACTUS SINT MAIORES DELECTATIONIBUS QUAE SUNT SECUNDUM ALIOS SENSUS

IIa IIae, qu. cxli, art. 4; IV *Sent.*, dist. xlix, qu. iii, art. 5, qua 2; *De Malo*, qu. xiv, art. 4, ad 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod delectationes quae sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, omne gaudium cessat. Sed talis est delectatio quae est secundum visum: dicitur enim *Tobiae* v *: *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Ergo delectatio quae est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

* Vers. 12.

2. Praeterea, *unicuique fit delectabile illud quod amat,* ut Philosophus dicit, in I *Rhetoric.* * Sed *inter alios sensus maxime diligitur visus* *. Ergo delectatio quae est secundum visum, est maxima.

* *Ethic.* lib. I, cap. viii, n. 10; s. Th. lect. xiii. - Cf. *Rhetoric.* lib. I, cap. xi, n. ii. * Aristot. *Metaphys.*, lib. I, cap. 1, num 1. - S. Th. lect. 1.

3. Praeterea, principium amicitiae delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxime delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod maximae delectationes sunt secundum tactum.

* Cap. x, n. 9. - S. Th. lect. xx.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in principio *Metaphys.* *, propter duo diliguntur: scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem. Unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum: delectationes autem sensuum inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

* Qu. xxv, art. 2, ad 1; qu. xxvii, art. 4, ad 1.

* Lib. I, cap. 1, n. 1. - S. Th. lect. 1.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum aliquem alium sensum. – Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi [α], et huiusmodi. Unde secundum hoc, delectationes quae sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus: *neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione,* ut dicitur in III *Ethic.* * α

* Cap. x, n. 7. - S. Th. lect. xix.

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque [β] comparare velit, inveniet β

α) *frigidi.* – *et humidi et sicci* addunt Pa.

β) *utramque.* – Om. E, *utrumque* ceteri.

γ simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit [γ] infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi. – Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui; sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod gaudium, sicut supra * dictum est, significat animalem delectationem: et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime [δ] pertinet ad tactum. δ

* Art. 3.

AD SECUNDUM DICENDUM quod visus maxime diligitur *propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit,* ut ibidem * dicitur.

* Metaphys. loc. cit. in arg.

AD TERTIUM DICENDUM quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio. Nam delectatio, et maxime quae est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis: visio autem est causa sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quae allicit ad amandum et ad concupiscendum eius delectationem.

γ) *sistit.* – *consistit* PKa.

δ) *maxime.* – *magis* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto, adverte quod, cum dicitur quod *delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales,* potest tripliciter intelligi. Primo, cum praecisione: ut scilicet ad solas delectationes sensuum inquantum utiles, quae appellantur in littera delectationes tactus, ordinentur concupiscentiae naturales. Et hunc sensum insinuat distinctio harum delectationum contra delectationes sensuum inquantum faciunt cognoscere, cum illae sint naturales, istae non, et ideo illae potiores. – Sed contra hunc sensum occurrit auctoritas Aristotelis in I *Rhetoric.*, cap. XIII *, ponens concupiscentias et delectationes naturales *quaecumque sunt non per aestimare aliquid;* et subdit quod *tales sunt quaecumque dicuntur esse natura;* et subiungit de sensibus omnibus. Et confirmatur ratione: quia pulchra delectant visum, et similiter suaves cantus auditum, et etiam soni, absque omni utilitate, et absque existimatione, sola naturali convenientia; ut experientia testatur.

* Did. cap. XI, n. 5.

Secundo igitur possunt intelligi secundum excellentiam: ut scilicet ad primas delectationes maxime ordinentur concupiscentiae naturales. Et ex hoc habet intentum Auctor ex naturalitate: quia ex hoc quod naturale est potentissimum in unoquoque, magis naturale est potentius; ac per hoc, delectationes illae ad quas praecipue ordinantur concupiscentiae naturales, sunt maiores.

Potest etiam tertio dici quod, licet ambae delectationes, scilicet tactus et visus, sint secundum se naturales, cum suis concupiscentiis; comparatae tamen ad invicem, delectatio visus habet rationem animalis, et delectatio tactus, naturalis: quia tactus fundamentum est et necessarium naturae, visus autem ad bene esse posterius advenit. Et quia littera comparabat delectationem horum duorum sensuum, ideo illam, quae tactus est, distinxit contra istam, ut naturalem contra animalem. Et huic sensui favent comparativa adverbia in responsione ad primum in littera posita.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ALIQUA DELECTATIO SIT NON NATURALIS

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animae proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quae est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. PRAETEREA, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed *omne violentum est contristans,* ut dicitur in V *Metaphys.* * Ergo nihil quod est contra naturam, potest esse [α] delectabile.

* S. Th. lect. VI. - Did. lib. IV, cap. V, n. 2. α

3. PRAETEREA, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem; ut patet ex definitione Philosophi supra * posita. Sed constitui in naturam, unicuique est naturale: quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

* Art. 1.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod quaedam delectationes sunt *aegritudinales et contra naturam.*

* Cap. V, n. 1, 3; cap. VI, n. 6. - S. Th. lect. V, VI.

RESPONDEO DICENDUM quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II *Physic.* * Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae [β] sunt in eo quod convenit homini secundum rationem: sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini [γ]. – Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi: id scilicet [δ] quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter.

* Cap. I, n. 5. - S. Th. lect. I.

β γ δ

Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae

---

α) *potest esse.* – *est* Pa.

β) *quae.* – *qui* K, *quia* Pa. – Pro *homini, ei* codices et *a.*

γ) *homini.* – Om. E, *hominum* P.

δ) *id scilicet.* – *idest secundum* F, *scilicet id* Pa.

est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive [ε] ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi: vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ε) *sive.* – *sicut* PK*a*. – Pro *febricitantibus, febrientibus* ABCDFG, *febricientibus* H.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM DELECTATIO POSSIT ESSE DELECTATIONI CONTRARIA

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animae speciem et contrarietatem recipiunt secundum obiecta [α]. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed *bonum malo contrarietur, et malum malo,* ut dicitur in *Praedicamentis* *; videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. PRAETEREA, uni unum est contrarium, ut probatur in X *Metaphys.* * Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. PRAETEREA, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed haec differentia est materialis: contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X *Metaphys.* * Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

SED CONTRA, ea quae se impediunt, in eodem genere existentia, secundum Philosophum *, sunt contraria. Sed quaedam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in X *Ethic.* * Ergo aliquae delectationes sunt contrariae.

RESPONDEO DICENDUM quod delectatio in affectionibus animae, sicut dictum est *, proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duae quietes esse contrariae, quae sunt in contrariis terminis; sicut *quies quae est sursum, ei quae est deorsum,* ut dicitur V *Physic.* * Unde et contingit in affectibus animae duas delectationes esse contrarias.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod verbum illud Philosophi est intelligendum secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis: nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria: sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod delectatio se habet in affectibus animae, sicut quies naturalis in corporibus: est enim in aliquo convenienti et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta: tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentae appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta eiusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V *Physic.* * Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

AD TERTIUM DICENDUM quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supradictis * patet.

* Cap. VIII, n. 22, 23.
* S. Th. lect. V. - Did. lib. IX, cap. IV, n. 4.
* Ibid. - Did. n. 1, 5.
* *Phys.*, lib. VIII, cap. VIII, n. 1; s. Th. lect. XVI: *Metaph.* lib. IX, cap. IV, n. 5; s. Th. lib. X, lect. V.
* Cap. V, n. 4. - S. Th. lect. VII.
* Qu. XXIII, art. 4. - Cf. art. praeced., arg. 1.
* Cap. VI, n. 8. - S. Th. lect. X.
* Ibid. n. 8, 12.
* Qu. XXIII, art. 1, 4; qu. XXX, art. 2.

α) *obiecta.* – *obiectum* P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

ARTICULO septimo omisso, circa octavum, in responsione ad tertium, dubium occurrit: quia superius, in qu. XXX, art. 2, dictum est quod differentia obiecti secundum naturam, facit materialem diversitatem passionum; hic vero dicitur quod obiecta delectationum diversificant non solum materialiter, sed formaliter, delectationem.

II. Ad hoc dicitur breviter quod doctrinae superiori non repugnat praesens. Quoniam ibi dicimus quod diversitas obiecti secundum virtutem, causat diversitatem passionum, non autem diversitas secundum naturam. Et utrumque est verum, universaliter intellectum: non enim omnis diversitas naturae obiecti diversificat speciem passionis. Nunc vero dicimus quod aliqua diversitas naturae obiecti, illa scilicet quae redundat in diversam rationem delectabilis, diversificat speciem passionis. Constat autem haec sibi invicem non adversari. – Nec hoc est singulare in delectatione: nam idem est de concupiscentia iudicium. Cum enim concupiscentia sit appetitus delectabilis, ad delectationemque se habeat ut motus ad quietem ipsum terminantem; consequens est quod, delectabilibus existentibus contrariis, ac per hoc distinctis specie, necesse sit et delectationes et concupiscentias esse contrarias, ac per hoc specifice distinctas.

QUAESTIO TRIGESIMASECUNDA

DE CAUSA DELECTATIONIS

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de causis delectationis *. (* Cf. qu. xxxi, Introd.)

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo: utrum motus sit causa delectationis.

Tertio: utrum spes et memoria.

Quarto: utrum tristitia.

Quinto: utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sexto: utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo: utrum similitudo sit causa delectationis.

Octavo: utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OPERATIO SIT CAUSA PROPRIA DELECTATIONIS

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit, in I *Rhetoric.* * (* Cap. xi, n. 6.), *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur:* requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est * (* Qu. xxxi, art. 1.). Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Praeterea, delectatio potissime consistit in fine adepto: hoc enim est quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Praeterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in I *Rhetoric.* * (* Cap. xi, n. 4.) Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VII * et X *Ethic.* * (* Cap. xii, n. 3; s. Th. lect. xii. - Cf. cap. xiii, n. 2; s. Th. lect. xiii. * Cap. iv, n. 5. - S. Th. lect. vi.), quod *delectatio est operatio connaturalis non impedita.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra * (* Qu. xxxi, art. 1.) dictum est, ad delectationem duo requiruntur: scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit: nam actualis cognitio operatio quaedam est; similiter [α] bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis: vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias vel honorem vel aliquid huiusmodi; quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit, in II *Polit.* * (* Cap. ii, n. 6. - S. Th. lect. iv.), *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; quae procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum.* Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti. Et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata, ipsa operata sunt delectabilia inquantum sunt habita vel facta. Quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

Ad tertium dicendum quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attaedians [β]. Et secundum hoc, otium et ludus et alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quae est ex labore.

α) *similiter.* – *autem* addunt codices.

β) *attaedians.* – *attaediosa* I, *accidians* PFa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa primum articulum quaestionis trigesimaesecundae, dubium occurrit an operatio sit propria causa delectationis, ut constitutio in connaturale bonum; an indistincte. Et ut clarior sit quaestio, recolito quod in definitione delectationis positi sunt duo actus pro causa delectationis, scilicet cognitio, et constitutio * (* Cf. qu. xxxi, art. 1.). Et quia nulli dubium est quod cognitio est operatio, si ea ratione operatio est causa propria delectationis, quia oportet cognitionem intervenire

ut causam, quaestionis solutio clara est. Quia vero satis ambiguum est an constitutio sit necessario operatio, ideo si ea ratione operatio causa propria delectationis dicitur, quia omnis itaque constitutio talis in connaturale bonum, causans delectationem, est operatio; singulare dictum, et disputabile est. Et est inter hos duos sensus tanta differentia, quod in primo indistincte, et sine contractione, aliqua operatio ponitur causa delectationis: in secundo vero, operatio ponitur prima causa eiusdem, et ut constituens in connaturale.

Et pro parte affirmativa huius secundi sensus, sunt verba Auctoris in littera, volentis quod consecutio boni convenientis consistit in operatione. Et in responsione ad primum dicitur quod quae habemus non delectant, nisi apprehensa ut habita, et habere nihil aliud est quam eis uti vel posse uti, quod est per aliquam operationem.

Pro parte vero negativa est, quia proprium esse et vivere, et alia huiusmodi, delectant: et tamen constitutio nostra in eis non est per operari, sed per esse. – Delectant quoque nos multa in quibus constituimur non per operari, sed per recipere seu pati: ut patet cum calefieri vel refrigerari delectamur. – Delectat et conveniens locus: in quo per esse in loco, non per operari constituimur.

II. Ad evidentiam huius dubii, scito quod, quia delectatio quietis rationem habet, consecutio boni connaturalis exigitur ad causandam delectationem, propter consecutum esse, quod est totum simul: et consecutum esse exigitur propter esse, quod est magis a motu elongatum. Et propterea magis causa est delectationis consecutum esse, quam consecutio: et magis esse, quam consecutum esse. In cuius signum, scientiae et virtutes olim acquisitae vel inditae, modo ut inexistentes apprehensae delectant; et non solum quando acquisitae sunt, aut secundum acquisitionis memoriam. Et omnis consecutio, et omne consecutum esse delectat, inquantum ponit in aliquo esse consono. Unde cum in definitione delectationis dicitur quod *delectatio est constitutio tota simul in naturam* etc. *, nomine constitutionis intellige non solum consecutum esse, sed esse, sive sit tale esse per constitutionem, sive non. Constituitur enim Deus gloriosus in esse sine constitutione: et delectationem tamen summam apprehensum in eo facit. Et nos nostrum esse apprehensum delectat, non quia a natura constitutum, sed quia inest nobis: nihil enim minus delectaret, si non aliunde haberemus.

* Cf. qu. xxxi, art. 1.

Pro intellectu tamen litterae, expresse dicentis utrumque requisitum ad delectationis causam, in operatione consistere: distingue, et dicito quod delectabilia sunt duplicia, quaedam congenita, et quaedam supervenientia. Et quod Auctor, de supervenientibus sollicitus, in littera consecutionis nomine intentionem suam significavit; et voluit consecutionem in operatione consistere, extenso operationis vocabulo ad omnem actionem, passionem motumque. Delectabilia quippe omnia quae superveniunt, iunguntur nobis motu aliquo, vel ut obiecta operationum immanentium, vel saltem ut materia usus, ut in responsione ad primum et secundum dicitur.

Nec tamen tacuit omnino Auctor de constitutione causante delectationem in congenitis. Nam in articulo septimo * expresse dixit quod *simile, inquantum unum, est delectabile:* constat enim quod unitas similium est unitas in essendo. Et quia, ut dicitur in I *Rhetoric.* * Aristotelis, *simile delectat ut ipsummet*, consequens est quod constitutio in delectatione congenitorum, sicut et in delectatione similium, sit secundum esse, etiam si nulla inde operatio proveniret. – Et per haec patet solutio obiectorum, et quaestionis.

* Huius quaest.

* Cap. xi, n. 26.

III. Circa causam delectationis ex parte obiecti, scilicet bonum conveniens, dubium occurrit an sit conveniens formaliter, an denominative: idest, an obiectum causans delectationem sit res denominata a relatione convenientiae, an sit ipsa convenientia. Quod enim res sit absoluta quae denominatur conveniens, probatur ex communi conditione activorum. Ratio enim agendi in quolibet activo res absoluta est: relatio autem activi, aut approximationis, conditio est sine qua non. Constat autem quod bonum conveniens activum est delectationis. – Quod autem sit ipsa convenientia, probatur ex eo quod, nisi apprehendatur aliquid ut conveniens, non causatur delectatio.

IV. In hac dubitatione invenio Scotum, in III *Sent.*, dist. xv *, tenuisse quod conveniens et disconveniens secundum sola absoluta dicunt rationes causandi delectationem et tristitiam: secundum relationes vero, dicere causas sine quibus non, ut relationes activi et approximationis. Nec aliud invenio eius fundamentum.

* Art. 1.

Mihi vero videtur quod relatio convenientiae vel disconvenientiae in actu exercito, concurrat ad causandum delectationem vel tristitiam, ut ratio agendi. Et moveor ex eo quod delectatio et tristitia de eodem differunt specie, utpote contrariae. Ergo delectabile et tristabile, earum obiecta et propria per se positive activa, differunt specie secundum rationes agendi illas. Sed non secundum rationes absolutas. Ergo secundum rationes respectivas convenientiae et disconvenientiae. – Prima sequela patet, notatis terminis appositis in consequente ad excludendas causas excedentes, aut per accidens, aut negative, ut nauta praesens vel absens causat contraria; et differentiam activorum secundum impertinentia, aut substrata, et alia huiusmodi. Oportet enim contrarias actiones a contrariis rationibus agendi proficisci in naturaliter agentibus propriis, qualia sunt delectabile vel tristabile – Destructio vero consequentis patet ad sensum. Experimur enim quod idem absolutum, puta calor, modo causat delectationem, modo tristitiam, apprehensus vel sensatus ut conveniens vel disconveniens. – Existente igitur forma absoluta eadem; et facto transitu de delectabili in tristabile propter variationem de convenientia in disconvenientiam; et per se causatis contrariis actionibus ac passionibus, scilicet delectatione et tristitia: manifestum fit quod convenientia et disconvenientia ut rationes agendi concurrunt.

V. Et confirmatur hoc. Quia illud quod concurrit ad causandum delectationem vel tristitiam ut apprehensum, non se habet ut conditio approximationis, sed ut ratio agendi: quoniam apprehensum est quod movet appetitum ut ratio agendi. Sed convenientia vel disconvenientia concurrit ad haec ut apprehensa. Quoniam quantumcumque aliquis frigens calefieret convenienter, nisi perciperet illud ut conveniens in actu exercito, ut exercet convenientiam, non delectaretur. Et hoc manifestius apparet in delectatione vel tristitia imaginationem vel rationem consequente: ovis enim nunquam fugeret lupum, nisi apprehenderet ipsum ut disconvenientem, eliciendo ex ipso intentionem inimici. Et continue experimur, propter varias relationes importantes convenientiam vel disconvenientiam apprehensas de aliquo, varie immutari a delectatione in tristitiam, et e converso, terminantes certas passiones.

Et quod forte fallit putantes oppositum, est quia non advertunt quod relationes sunt in genere formarum activarum ut apprehensae; quamvis non sint in genere activarum formarum ut existentes. Et qui negat hoc, neget quoque aestimativam, cuius obiectum sunt intentiones insensatae, elicitae ex sensatis, ut utile, amicum, inimicum, etc.; ex quibus causantur passiones in animalibus.

Potest quoque esse causa deceptionis non distinguere inter apprehendere relationem alicuius in actu signato, vel exercito. Verbi gratia, ovis novit agnum ut terminum lactationis, non quod oportet eam apprehendere ipsam relationem termini, quod esset apprehendere in actu signato; sed quia apprehendit agnum ut exercentem relationem termini lactationis. Et simile est in aliis. Ex talibus enim apprehensionibus relationum causantur passiones. Quod forte Scotus non negaret.

VI. Et sic discussae sunt duae delectationis causae, scilicet constitutio, et bonum connaturale: reliqua autem, scilicet apprehensio, superius * dilucidata est. Ad haec enim tria reducuntur omnia causantia delectationem quae per totam hanc trigesimam secundam disputantur, et in I *Rhetoric.* * tanguntur. Operatio enim delectat et ut constitutio, et ut bonum conveniens; motus, ut afferens bonum conveniens, vel auferens disconveniens; memoria et spes, ut supplentes constitutionem; tristitia, per accidens, ratione

* Qu. xxx, art. 3, Comment.

* Cap. xi.

ablationis vel memoriae; alienae actiones, ut in proprio nos bono faciunt constitui passione, vel aestimata possessione, vel identitate. Benefacere quoque, et simile, et admirari, ad eadem spectare exercitatis non est difficile deducere.

Unum tamen in his adverte, quod, quia in his quae ad appetitum spectant, nihil differt esse aut apparere; propterea delectatio causatur ex aestimato habere, ex aestimato possidere, ex repraesentato abundare, et similibus; et non solum ex habere, possidere, abundare, et similibus. In huiusmodi enim ipsa imaginatio horum delectans sic constituit in connaturale bonum, ut supplens vicem ipsius habere; et non solum ut apprehensio. Talis autem est dispositio eorum qui delectantur principatu, honore, et similibus.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MOTUS SIT CAUSA DELECTATIONIS

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 2, ad 3.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut supra * dictum est, bonum praesentialiter adeptum est causa delectationis: unde Philosophus, in VII *Ethic.* *, dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod movetur ad aliquid [α], nondum habet illud; sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII *Physic.* * Ergo motus non est causa delectationis.

* Qu. XXXI, art. 1.
* Cap. XII, n. 3. - S. Th. lect. XII.
* Cap. III, n. 4. - S. Th. lect. VI.

2. PRAETEREA, motus praecipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosae et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis.

3. PRAETEREA, motus importat innovationem quandam, quae opponitur consuetudini. Sed *ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia*, ut Philosophus dicit, in I *Rhetoric.* * Ergo motus non est causa delectationis.

* Cap. XI, n. 3, 19.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in VIII *Confess.* *: *Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu aeternum tibi tu ipse* [β] *sis gaudium, et quaedam de te circa te semper gaudeant; quod haec rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

* Cap. III.

RESPONDEO DICENDUM quod ad delectationem tria requiruntur: scilicet duo quorum est [γ] coniunctio delectabilis; et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit, in VII *Ethic.* * et in I *Rhetoric.* ** Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis [δ] conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in aestate. – Ex parte vero boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis. Quia actio continuata alicuius agentis auget effectum: sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit. Et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. – Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit, in IV *Confess.* *: *Non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias. Ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia.*

* Cap. XIV, n. 8. - S. Th. lect. XIV.
** Cap. XI, n. 20.
* Cap. XI.

Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis; et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis [ε] per continuationem delectabilis; et quae possit totum [ζ] suum delectabile simul intueri: non erit ei transmutatio delectabilis. Et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur: et secundum hoc, ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione: nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. – Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra * dictum est.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

AD TERTIUM DICENDUM quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale: nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus.

α) *aliquid.* – *aliud* PE*a*.
β) *tu aeternum tibi tu ipse.* – *in aeternum tibi tu ipse* EK, *tu in aeternum tibi ipsi (ipse* ed. *a)* P*a*.
γ) *scilicet duo quorum est.* – *duo quorum est* E, *scilicet bonum delectans* P.
δ) *nobis.* – Om. P*a*.
ε) *habitudinis.* – *habitus* codices et *a*.
ζ) *totum.* – *in totum* F. Pro *intueri*, *moveri* A(B?)CFGIKpDH, *movere* L. – Pro *quanto*, *quantum* P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SPES ET MEMORIA SINT CAUSAE DELECTATIONIS

III *Sent.*, dist. XXVI, qu. I, art. I, ad 3; XII *Metaphys.*, lect. VIII.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod memoria et spes non sint causae delectationis. Delectatio enim est de bono praesenti, ut Damascenus dicit *. Sed memoria et spes sunt de absenti: est enim memoria praeteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XII.

2. PRAETEREA, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis: dicitur enim *Prov.* XIII *: *Spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

* Vers. 12.

3. PRAETEREA, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

SED CONTRA EST quod dicitur *Rom.* XII *: *Spe gaudentes;* et in Psalmo LXXVI *: *Memor fui Dei, et delectatus sum.*

* Vers. 12.
* Vers. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid praesens nobis dupliciter: uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur, vel actu vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis α; itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia: ideo maxima est delectatio quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem β adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam coniunctionem apprehensionis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod spes et memoria sunt quidem eorum quae sunt simpliciter absentia, quae tamen secundum quid sunt praesentia: scilicet vel secundum apprehensionem solam; vel secundum apprehensionem et facultatem, ad minus aestimatam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod nihil prohibet idem, secundum diversa, esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet praesentem aestimationem boni futuri, delectationem causat: inquantum autem caret praesentia eius, causat afflictionem.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam γ amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti: eo quod amor est quaedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti: cum concupiscentia sit praecipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quandam certitudinem realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis δ ponitur causa delectationis quam illa. Et similiter magis quam memoria, quae est de eo quod iam transiit.

α) *cognitionis.* – *conditionis* ABCDEGL*a*, *conclusionis* H. – Pro *itemque, item quia* EFKsB, *ita quia* I, *ideo* sH, *item* Pa.
β) *potestatem.* – *possibilitatem* Pa.
γ) *etiam.* – Om. PK*a*.
δ) *magis.* – *spes magis* codices et *a*.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM TRISTITIA SIT CAUSA DELECTATIONIS

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. PRAETEREA, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

3. PRAETEREA, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra * dictum est. Ergo tristitia non est causa delectationis.

* Qu. XXIX, art. 2.

SED CONTRA EST quod in Psalmo XLI * dicitur: *Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymae, quae ex tristitia oriuntur, possunt esse delectabiles α.

* Vers. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia siquidem β in actu existens

α) *delectabiles.* – *delectationis causa* Pa.
β) *siquidem.* – *quidem* PH*a*; *Tristitia... delectationis* om. L.

est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur: et tamen de sola eius apprehensione delectatur. – Memoria autem tristitiae fit causa delectationis [γ], propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni: unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Augustinus dicit, XXII *de Civ. Dei* *, quod *saepe laeti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius laeti et grati sumus.* Et in VIII *Confess.* * dicit quod *quanto maius fuit periculum in praelio, tanto maius erit gaudium in triumpho.*

* Gregor. *Moral.* lib. IV, c. xxxvi, al. xxxi; in vet. xlii.
* Cap. iii.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii: sicut *frigidum quandoque calefacit,* ut dicitur in VIII *Physic.* * Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

* Cap. i, n. 8. – S. Th. lect. ii.

AD SECUNDUM DICENDUM quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem: sed inquantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium, ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

AD TERTIUM DICENDUM quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris: prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et eiusdem.

γ) *causa delectationis.* – *delectabilis* codices.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ACTIONES ALIORUM SINT NOBIS CAUSA DELECTATIONIS

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctae. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. PRAETEREA, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa [α]. Quod patet esse falsum.

3. PRAETEREA, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato: unde dicitur in II *Ethic.**, quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.* Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

* Cap. iii, n. 1. – S. Th. lect. iii.

SED CONTRA EST quod dicitur in secunda Canonica Ioannis *: *Gavisus sum valde, quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

* Vers. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, ad delectationem duo requiruntur: scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo, inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc, operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles: quia bene pati ab alio est delectabile. – Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel aestimatio [β] proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis: quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem in seipsis aliquod bonum esse. Et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicuius boni, et admiratio est alicuius magni, idcirco amari ab aliis, et in admiratione haberi, est delectabile; inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. – Tertio modo, inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium, propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi. Et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I *ad Cor.* xiii *, quod caritas *non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

* Art. 1; qu. xxxi, art. 1.
* Vers. 6.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

AD TERTIUM DICENDUM quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

α) *delectationis causa.* – *delectabilia* codices.

β) *aestimatio.* – *aliqua aestimatio* Pa.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM BENEFACERE ALTERI SIT CAUSA DELECTATIONIS

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra * dictum est. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae quam delectationis.

* Art. I, 5; qu. XXXI, art. I.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in IV *Ethic.* *, quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas.* Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis: ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII * et X *Ethic.* **, videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

* Cap. I, n. 37. - S. Th. lect. V.

* Cap. XIV, n. 7. - S. Th. lect. XIV, ** Cf. cap. IV, n. 5. - S. Th. lect. VI.

3. PRAETEREA, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia: sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire, quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I *Rhetoric.* * Ergo benefacere magis est causa tristitiae quam delectationis.

* Cap. XI, n. 13, 14, 27.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Polit.* *, quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis, est delectabilissimum.*

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. IV.

RESPONDEO DICENDUM quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter [α] esse delectationis causa. Uno modo, per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum. Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio. – Alio modo [β], per comparationem ad finem: sicut cum aliquis, per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel a Deo vel ab homine. Spes autem delectationis est causa. – Tertio modo, per comparationem ad principium. Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi: et secundum hoc, benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare. Et ideo homines delectantur in filiis et in propriis operibus, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum, puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim quae facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor praecipua causa delectationis est.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis. Sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans [γ]; sicut quando est immoderata.

AD SECUNDUM DICENDUM quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae. Et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

AD TERTIUM DICENDUM quod vincere, redarguere et punire, non est delectabile inquantum est [δ] in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc homini [ε] fit aestimatio propriae excellentiae. Et propter hoc, omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles: et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae. – Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo, inquantum facit homini imaginationem propriae sapientiae et excellentiae: increpare enim et corripere est sapientum et maiorum. Alio modo, secundum quod aliquis, increpando et reprehendendo, alteri benefacit: quod est delectabile, ut dictum est *. – Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quae videtur esse ex praecedenti laesione. Cum enim aliquis est ab aliquo [ζ] laesus, videtur per hoc ab illo minoratus esse: et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem laesionis. – Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile: sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

* In corpore.

α) *tripliciter.* – *triplici ratione* codices.
β) *Alio modo.* – *Secundo* codices.
γ) *contristans.* – *tristabilis* E, *contristabilis* ceteri et *a.*
δ) *est.* – *sunt* codices et *a.* Item mox *pertinent.*
ε) *homini.* – Om. PE*a.*
ζ) *aliquo.* – *alio* Pa. – Pro *ab illo, ab alio* PH*a.*

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM SIMILITUDO SIT CAUSA DELECTATIONIS

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et praeesse quandam dissimilitudinem importat. Sed *principari et praeesse naturaliter est delectabile,* ut dicitur in I *Rhetoric.* * Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

* Cap. XI, n. 27.

2. PRAETEREA, nihil magis est dissimile dele-

ctationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitias [α], maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII *Ethic.* * Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

* Cap. xiv, n. 4, 6. - S. Th. lect. xiv.

3. Praeterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectabilibus [β], non delectantur in eis, sed magis fastidiunt ea: sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra *. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

* Qu. xxvii, art. 3.

Respondeo dicendum quod similitudo est quaedam unitas: unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra * dictum est. Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, et iuvenis iuveni. - Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

* Ibid.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit mensuram proprii boni per quendam excessum: bonum enim, praecipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit. Et propter hoc, superabundantes cibi, vel quaelibet delectationes corporales, fastidiuntur. - Alio modo, per directam contrarietatem ad proprium bonum: sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quaedam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quaedam similitudo. Tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari et praeesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientum enim et meliorum est principari et praeesse. Unde per hoc fit homini propriae bonitatis imaginatio. - Vel quia per hoc quod homo principatur et praeest, aliis benefacit: quod est delectabile.

Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiae, est tamen simile homini contristato. Quia tristitiae contrariantur proprio bono eius qui tristatur. Et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedam tristitiae, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae, ut infra * dicetur. Exinde etiam est quod [γ] omnia animalia naturaliter appetunt delectationem: quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt; propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitiam: quia *corpus eorum quasi pravo humore corroditur*, ut dicitur in VII *Ethic.* *

* Qu. xxxv, art. 5.

* Cap. xiv, n. 6. - S. Th. lect. xiv.

Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quadam mensura consistunt: et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum. Et propter hoc efficitur fastidiosum et contristans, inquantum contrariatur bono proprio hominis.

α) *tristitias.* - *tristitiam* Pa.
β) *delectabilibus.* - *delectationibus vel delectabilibus* EF, *delectationibus* PIL. Pro *ea*, *eas* PKsBD, om. E.
γ) *quod.* - *quod quare* ABCGHIKpDHsL, *quod quarum quare* pL, *quare* sDH.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ADMIRATIO SIT CAUSA DELECTATIONIS

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. Admirari enim est ignorantis naturae, ut Damascenus dicit. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Praeterea, admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio *Metaphys.* * Sed *delectabilius est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota,* ut Philosophus dicit in X *Ethic.* *: cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII *Ethic.* * Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

* Cap. ii, n. 8. - S. Th. lect. iii.

* Cap. vii, n. 3. - S. Th. lect. x.

* Cap. xii, n. 3; cap. xiii, n. 2. - S. Th. lect. xii, xiii.

3. Praeterea, unusquisque in consuetis delectatur: unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum, sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, *super Ioan.* * Ergo admiratio contrariatur causae delectationis.

* Tract. XXIV.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I *Rhetoric.* *, quod admiratio est delectationis causa.

* Cap. xi, n. 21.

Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra * dictum est. Et ideo quanto alicuius rei amatae magis crescit [α] desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae; sicut supra * dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. - Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam: vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem

* Qu. xxiii, art. 4; qu. xxxi, art. 1, ad 2.

* Cf. art. 3, ad 3.

α) *crescit.* - *accrescit* PHa; idem secundo loco Pa.

ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat. – Et propter hoc omnia mirabilia [β] sunt delectabilia, sicut quae sunt rara: et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua *Poetica* *. Et propter hoc etiam *liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile,* ut dicitur in I *Rhetoric.* *

* Cap. iv, n. 2 sqq. – Cf. *Rhetoric.*, lib. I, cap. xi, n. 23.
* Cap. xi, n. 24.

Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis inquantum habet ignorantiam: sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem [γ] non aestimabat.

Ad secundum dicendum quod delectatio duo habet: scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt: desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, quia *ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur,* ut dicitur in X *Ethic.* *; perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

* Cap. iv, n. 9. – S. Th. lect. vi.

β) *mirabilia.* – *admirabilia* Pa.

γ) *talem esse quem.* – *talem esse qualem* Fl; *talem se esse qualem* edd. aliquae.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa octavum eiusdem trigesimaesecundae quaestionis articulum, reliquis non aliter discussis *, scito quod admirans in ipso admirationis actu videtur habere tria: primo, novae, rarae vel arduae rei intuitum desideratum; secundo, collationem illius cum occulta causa; tertio, naturalem quandam concupiscentiam cognoscendi causam, sicut universaliter imperfecta appetunt perfici. Et propterea admirari constituit habentem in id quod est secundum naturam: nosse enim, et conferre, et appetere scire, connaturalia sunt, et naturaliter in his gaudet anima.

* Cf. art. 1, Comment. num. vi.

Praeter haec autem tria, quae omni miranti communia videntur, inest scrutatoribus causarum rationalis concupiscentia sciendi causam, quae est causa delectationis, sicut cetera desideria, ut in art. 3, ad 3, habes.



QUAESTIO TRIGESIMATERTIA

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XXXI, Introd.

DEINDE considerandum est de effectibus delectationis *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum delectationis sit dilatare.

Secundo: utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

Tertio: utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto: utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DELECTATIONIS SIT DILATARE

* Vers. II.
* Vers. 96.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere: secundum quod dicit Apostolus, II *ad Cor.* VI *: *Cor nostrum dilatatum est.* Unde et de praecepto caritatis in Psalmo CXVIII * dicitur: *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. PRAETEREA, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. PRAETEREA, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

* Vers. 5.
* Qu. XXXI, art. 3, ad 3.

SED CONTRA EST quod, ad expressionem gaudii, dicitur Isaiae LX *: *Videbis, et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum.* – Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit ut *laetitia* nominetur, sicut supra * dictum est.

RESPONDEO DICENDUM quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo: et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. – Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum hoc, dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae: sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis. Quia magis praebet se animus rei iam delectanti, quam rei non habitae desideratae: cum delectatio sit finis desiderii.

AD TERTIUM DICENDUM quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret: sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DELECTATIO CAUSET SUI SITIM, VEL DESIDERIUM

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 2, ad 3; *In Ioan.*, cap. IV, lect. II.

* Qu. XXIII, art. 4; qu. XXV, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii, ut supra * dictum est. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. PRAETEREA, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur, ex parte obiecti: nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. PRAETEREA, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

* Vers. 13. SED CONTRA EST quod Dominus dicit, Ioan. IV *: *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum:* per aquam autem [α] significatur, secundum Augustinum *, delectatio corporalis. * In Ioan., tract. XV.

RESPONDEO DICENDUM quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. – Item sitis, vel desiderium, potest dupliciter accipi: uno modo, proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo, communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum quidem [β] igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens: si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitae appetitus [γ]: nam delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem. – Sed contingit rem praesentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse vel ex parte rei habitae, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitae, eo quod res habita non est tota simul: unde successive recipitur, et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc [δ] delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit, IV *Confess.* * Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur, eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum: sicut patet in delectationibus ciborum. – Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam [ε] existentem, non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit. Sicut [ζ] in mundo isto, percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione, delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectae cognitionis; secundum quod potest intelligi quod habetur *Eccli.* XXIV *: *Qui bibunt me, adhuc sitient.* * Cap. XI. * Vers. 29.

Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae, vel etiam [η] continuatae, faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae; ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. – Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles: nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativae adiunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc etiam modum potest intelligi quod dicitur *Eccli.* XXIV *: *Qui bibit me, adhuc sitiet.* Quia etiam de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I Petri I *, quod *desiderant in eum conspicere.* * Ubi supra. * Vers. 12.

Si vero consideretur delectatio prout est in memoria et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium: quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod praeteriit. Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium: sicut pleno existenti memoria cibi.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum [θ].

AD SECUNDUM DICENDUM quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur. Et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

AD TERTIUM DICENDUM quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est *. * In corpore.

α) *aquam autem.* – *quam* codices.
β) *quidem.* – Om. *Pa.*
γ) *appetitus.* – *tunc delectatio non* (*non* om. K) *causat simpliciter sitim vel desiderium* addunt PKa.
δ) *in hoc.* – *in hoc quod* P. – Pro *alteram, aliam* codices.
ε) *perfectam.* – *imperfectam* ABCDFGKpH.
ζ) *Sicut.* – *Sicut etiam* codices.
η) *etiam.* – Om. PEa.
θ) *desiderii ... habitum.* – Om. codices.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DELECTATIO IMPEDIAT USUM RATIONIS

Supra, qu. IV, art. I, ad 3; infra, qu. XXXIV, art. I, ad I; IIa IIae, qu. XV, art. 3; qu. LIII, art. 6; IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 5, qua I, ad 4.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum: unde dicitur in VII *Physic.* *, quod *in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens;* et *Sap.* VIII *: *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. Sed delectatio est quaedam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum. * Cap. III, n. 7. – S. Th. lect. VI. * Vers. 16.

2. PRAETEREA, ea quae non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva, usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. PRAETEREA, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem, quam a delectatione moveatur: est enim causa

delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiae.*

* Cap. v, n. 6. - S. Th. lect. iv.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dicitur α in X *Ethic.* *, *delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt.* Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis: sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum β adiuvat: quia illud attentius operamur in quo delectamur *; attentio autem adiuvat operationem.

* Cap. v, n. 5. - S. Th. lect. vii.

* Cf. qu. iv, art. 1, ad 3.

Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus: cum autem attentio γ fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impediet. – Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae, non autem existimationem speculativam,* cui non contrariantur δ, *puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis.* Secundum autem primum modum, utramque impedit. – Tertio modo, secundum quandam ligationem: inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis: sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

* Loc. cit. supra.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili: quae quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis, semper habet transmutationem. Et quantum ad utrumque, impedit rationis usum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae. Et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ε ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

AD TERTIUM DICENDUM quod ζ usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum sensitivarum.

α) *dicitur.* – *dicit* G, *Philosophus dicit* ceteri.
β) *ipsum.* – Om. PE*a.*
γ) *attentio.* – *intentio* Pa.
δ) *non contrariantur.* – *non contrariatur* BCDEGKL, *delectatio non contrariatur* Pa.
ε) *applicatur.* – *applicetur* ABCDHIKL*a.*
ζ) *quod.* – *quod quia* codices; et om. *Et* ante *ideo.*

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DELECTATIO PERFICIAT OPERATIONEM

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 3, qu᷑ 3, ad 3; X *Ethic.*, lect. VI, VII.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est *. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

* Art. praeced.

2. PRAETEREA, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio, ut dicitur α in VII et X *Ethic.* *: quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

* Cf. supra, qu. xxxi, art. 1, arg. 1.

3. PRAETEREA, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis: quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra * dictum est. Nec iterum per modum efficientis: quia magis operatio est causa efficiens delectationis. Nec iterum sicut forma: *non* enim *perficit delectatio operationem ut habitus quidam,* secundum Philosophum β, in X *Ethic.* * Delectatio ergo non perficit operationem.

* Qu. iv, art. 2.

* Cap. iv, n. 8. - S. Th. lect. vi.

SED CONTRA EST quod dicitur ibidem *, quod *delectatio operationem perficit.*

* Did. n. 6, 8.

RESPONDEO DICENDUM quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo, per modum finis: non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est γ; sed secundum quod omne bonum completive superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit Philosophus, in X *Ethic.* *, quod *delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis:* inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. – Secundo modo, ex parte causae agentis. Non quidem directe: quia Philosophus dicit, in X *Ethic.* *, quod *perficit delectatio operationem, non*

* Loc. cit. in arg. 3.

* Ibidem, Did. n. 6.

α) *dicitur.* – *Philosophus dicit* codices.
β) *secundum Philosophum.* – *sicut Philosophus dicit* codices.
γ) *propter quod aliquid est.* – *propter quid* (*quod* EFsB, om. L) *est aliquid* ABCDEFGHIL.

sicut medicus sanum, sed sicut sanitas. Indirecte autem: inquantum scilicet agens, quia delectatur [δ] in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in X *Ethic.* *, quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

* Cap. v, n. 5. - S. Th. lect. vii.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis; quae non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem quae consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in II *Physic.* *, contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius. Et per hunc modum, operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est *.

* Cap. iii, n. 4. - S. Th. lect. v.

* In corpore.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

δ) *agens, quia delectatur.* – *agens delectatur* ABEGKpH, *delectatur* F, *agens delectatus* CDIL.



QUAESTIO TRIGESIMAQUARTA

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de bonitate et malitia delectationum *.

* Cf. qu. xxxi, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo: dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio: utrum aliqua delectatio sit optimum [α].

Quarto: utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNIS DELECTATIO SIT MALA

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 4, qu^a 1; VII *Ethic.*, lect. XI, XII; X, lect. I, III, IV, VIII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum: quia bonum hominis est *secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit, in IV cap. *de Div. Nom.* * Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum: et tanto magis, quanto delectationes sunt maiores. Unde *in delectationibus venereis*, quae sunt maximae, *impossibile est aliquid intelligere*, ut dicitur in VII *Ethic.** Et Hieronymus etiam dicit, *super Matth.* *, quod *illo tempore quo coniugales actus geruntur, praesentia Sancti Spiritus non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio mala.

* S. Th. lect. XXII.
* Cap. XI, n. 4. - S. Th. lect. XI.
* Origenes, *Hom. VI in Num.* - Cf. Hieron. ad *Ageruchiam*, Epist. CXXIII, al XI.

2. PRAETEREA, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur deficiens [β] a virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum: quia, ut dicitur in X *Ethic.* *, *virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum;* et Apostolus dicit, I *ad Cor.* II *: *Spiritualis iudicat omnia.* Sed pueri et bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes: fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae, et fugiendae.

* Cap. V, n. 10; s. Th. lect. VIII. - Cf. lib. III, cap. IV, n. 5; s. Th. lect. X: lib. IX, cap. IV, n. 2; s. Th. lect. IV.
* Vers. 15.

3. PRAETEREA, *virtus et ars sunt circa difficile et bonum*, ut dicitur in II *Ethic.* * Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

* Cap. III, n. 10. - S. Th. lect. III.

SED CONTRA EST quod in Psalmo XXXVI * dicitur: *Delectare in Domino.* Cum igitur ad nihil mali [γ] auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

* Vers 4.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dicitur in X *Ethic.* *, aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quae sunt magis manifestae: nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in libro *de Anima* *. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. - Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

* Cap. II, n. 3 sqq., cap. III; s. Th. lect. II sqq. - Cf. lib. VII, cap. XI, n. 3. sqq., cap. XII; s. Th. lect. XI, XII.
* Lib. III, cap. III, n. 1. - S. Th. lect. IV.

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse [δ] malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra * dictum est: sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans [ε]. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo [ζ] quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum: ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei.

* Qu. XVIII, art. 5.

α) *optimum.* - *optima* Pa.
β) *deficiens.* - *aliquis deficiens* Pa.
γ) *nihil mali.* - *nullum malum* K, *nihil malum* ceteri.
δ) *esse.* - Om. ABCDEGHIKL.
ε) *est a natura discordans.* - *a natura discordat* codices.
ζ) *in eo.* - *ex eo* Pa.

Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt bonae, et quaedam malae [η]. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quae sunt eis coniunctae, quam concupiscentiae, quae tempore eas praecedunt. Unde, cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae; multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae.

* Qu. xxxiii, art. 3. AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra * dictum est, et [θ] per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala: vel secundum quandam ligationem rationis, sicut [ι] in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam *. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus: nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. – Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale *; provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis: nam hoc in statu innocentiae non erat *, ut patet ex his quae in Primo * dicta sunt.

(* Ibid. — * D. 357, 374. — * D. 858. — * D. 738, 739. — * Qu. xcviii, art. 2.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est eis [κ] conveniens.

AD TERTIUM DICENDUM quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra * dicetur. Circa operationes autem et passiones quae sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars. Et tamen aliqua ars est factiva delectationis; scilicet *pulmentaria et pigmentaria,* ut dicitur in VII *Ethic.* *

(* Qu. lvii, art. 3. — * Cap. xii, n. 6. - S. Th. lect. xii.)

η) *bonae ... malae. – malae ... bonae* Pa.
θ) *et. – vel* E.
ι) *sicut. – sicut cum* ABCDGHIL, *sicut est* K.
κ) *eis.* – Om. E, *ei* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Omissa quaestione trigesimatertia, circa quaestionem trigesimamquartam, adverte quod Auctor, post tractatum de bonitate et malitia passionum in communi *, examinare volens bonitatem et malitiam passionum in speciali, circa duas tantum passiones, scilicet delectationem et tristitiam, quaestiones movet singillatim de bonitate et malitia *. Et ratio est, quia ad istas terminantur omnes aliae passiones, et ab eis quodammodo regulantur, ut infra * habetur.

(* Qu. xxiv. — * Cf. qu. xxxix. — * Art. 4.)

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNIS DELECTATIO SIT BONA

IV *Sent.*, dist. xlix, qu. iii, art. 4, qu^a 1; VII *Ethic.*, lect. xi; X, lect. iv, viii.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in Primo * dictum est, bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum; et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. PRAETEREA, illud est per se [α] bonum, quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur in I *Ethic.* * Sed delectatio non quaeritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bonum [β]. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. PRAETEREA, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam *bonum est quod omnia appetunt,* ut dicitur in I *Ethic.* * Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiae. Ergo delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

SED CONTRA EST quod dicitur *Prov.* ii *: *Qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

(* Qu. v, art. 6. — * Cap. vi, n. 9; s. Th. lect. vii. - Cf. cap. vii, n. 4; s. Th. lect. ix. — * Cap. i, n. 1; s. Th. lect. i. - Cf. lib. X, cap. ii, n. 4; s. Th. lect. ii. — * Vers. 14.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonum [γ], et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id [δ] quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis: sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter

α) *est per se. – secundum se est* Pa.
β) *bonum. – bona* Pa.
γ) *bonum. – bonam* PFKa.
δ) *et id. – et inter id* Pa.

delectatio, et simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic: nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens [ε] bona.

Ad primum ergo dicendum quod honestum et utile dicuntur secundum rationem: et ideo nihil est honestum vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine. Finem autem contingit esse bonum et malum: quamvis nunquam sit finis nisi secundum quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum: cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se et vere bonum; ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

ε) *apparens.* – *apparenter* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

In secundo articulo trigesimaequartae quaestionis, omisso primo, dubium occurrit circa responsionem ad primum, pro quanto dicit quod *nihil est utile quod non sit bonum.* Quia aut est sermo de bonitate naturae, aut de bonitate moris. Si de bonitate naturae, nulla est differentia inter utile et delectabile: quia utrumque est bonum tali bonitate. – Si de bonitate morali, tunc falsa quoque est differentia: quia multa utilia bona sunt mala moraliter, utpote ad malum ducentia; sicut multa delectabilia mala sunt moraliter, mala opera consequentia.

II. Ad hoc dicitur quod hic est sermo de bonitate morali: et quod bonum utile est secundum se rationi consonans. Cum enim dicis bonum utile, dicis aliquid consonum rationi, sicut cum dicis pascere esurientem. Et in hoc differt utile a delectabili, ut in littera dicitur, quia utile significat aliquid consonum rationi, delectabile vero consonum appetitui. Bonum autem et malum morale constituitur ex consonantia et dissonantia ad rationem, et non ad appetitum. Et ideo utile non abstrahit a bono et malo morali, sicut delectabile, sed est bonum morale. – Nec per hoc sequitur nullum bonum utile esse malum moraliter. Quoniam sicut pascere esurientem potest esse malum moraliter, ut si fiat propter adulterium, etc.; ita multa bona utilia possunt mala fieri, dum ordinarentur ad malum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ALIQUA DELECTATIO SIT OPTIMUM

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 4, qu[a] 3; VII *Ethic.*, lect. XI sqq.; X, lect. II.



Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum: nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra * dictum est. Ergo nulla delectatio potest esse optimum. (* Qu. XXXI, art. 1.)

2. Praeterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior: est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Praeterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est *. Ergo delectatio non est optimum. (* Art. praeced.)

Sed contra, beatitudo est optimum: cum sit finis humanae vitae. Sed beatitudo non est sine delectatione: dicitur enim in Psalmo XV *: *Adimplebis me laetitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.* (* Vers. II.)

Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse [α] malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum *. Sed quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem quia, cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et huiusmodi; aestimavit omnes delectationes consequi generationem et motum. Unde, cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur [β] quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis. – Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra * dictum est; sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam. (* Cf. *Philebum; Civit.* lib. VI.) (* Qu. XXXII, art. 8, ad 2.)

Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra * dictum est, dupliciter dicitur: scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniae. Et secundum hoc, ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum sim- (* Qu. I, art. 8; qu. II, art. 7.)

α) *esse.* – Om. ABCDEFGKL. – Pro *nulla, nullum* ABCDEGHIKL*a.* | β) *sequeretur.* – *sequebatur* codices.

pliciter; vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana *.

* D. 437.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquae delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est *. Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum [γ], etsi non omnis sit talis.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona: unde ex nullius additione fit melius. Sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. – Quamvis posset dici quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, ut in I *Ethic.* * dicitur.

* Cap. viii, n. 13. – S. Th. lect. xiii.

Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona. Sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

γ) *optimum.* – *optimam* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio dubium Thomistis molestum occurrit propter illa verba: *Aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.* Repugnat siquidem hoc doctrinae Auctoris, tenentis operationem praecedentem, puta visionem Dei, esse optimum inter bona humana *.

* Cf. qu. iii, art. 8.

II. Ad hoc licet diversimode dici possit: – puta quod delectatio est optimum ut accidens, operatio autem ut substantia, iuxta dicta in qu. ii, art. 6; vel quod delectatio est optimum in genere motuum appetitivorum; vel quod est optimum secundum se, quia habet in se unde ultimo quietet appetitum, licet habeat aliud optimum melius ipso, non ut bono magis bonum, sed ut optimo in uno ordine optimum alterius ordinis, honestum enim et delectabile duorum bonorum ordines constituunt: – ad litteram tamen loquendo, distinguo: quia aut est sermo de bonitate naturae, aut moris. Si quis enim inspexerit quod tractatus iste de bonitate et malitia est moralis, videbit quod quaestio est de optimo moraliter, idest summe consonante rationi; omittendamque censebit contradictionem aliis dictis s. Thomae, puta quod visio est nobilior, quod est finis etiam delectationis *; haec enim omnia ad maiorem bonitatem naturae spectant. Delectatio siquidem consequens et operatio eadem numero bonitate morali bonae sunt: eadem quippe consonantia vel dissonantia consonant vel dissonant rationi. Ac per hoc, optimam operationem sequens delectatio, optima est non minore bonitate: et non magis nec minus bona moraliter.

* Cf. qu. iv, art. 2.

III. Nec obstat huic sensui quod in responsione ad secundum, in prima responsione, Auctor videtur velle quod delectatio est melior actu virtutis, quam sequitur. Hoc enim Auctor non dicit, nec intendit dicere. Sed prima responsio ibi data respondet maiori propositioni argumenti, quae est communissima propositio, scilicet: *Optimum nullo adiecto fit melius.* Et dicit quod est vera de optimo simpliciter: et non de optimo in genere, quale est delectatio. Et ideo, dato etiam quod ex actu virtutis esset melior, adhuc stat quod sit optimum in genere.

Secunda vero responsio respondet minori, scilicet: *Delectatio addita operationi, est melior.* Et dicit quod operatio non est adiecta delectationi, sed intranea eidem. Et haec responsio nullam patitur in se calumniam; et nihil extorquens, omnia salvat. Sic enim et est optima moraliter inter bona humana, summe consonans rationi: quia nihil est melius moraliter ipsa. Et est minus bona naturaliter operatione quam sequitur, quae est optima et in genere moris et naturae, in utroque ordine ultimus finis existens: quamvis diversimode, quia in illo, communi sibi et delectationi bonitate; in isto, propria. Propter quod, in isto ordine finis est etiam delectationis: in illo autem, non.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DELECTATIO SIT MENSURA VEL REGULA SECUNDUM QUAM IUDICETUR BONUM VEL MALUM IN MORALIBUS

IV *Sent.*, dist. xlix, qu. iii, art. 4, qu[a] 3, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. *Omnia* enim *mensurantur primo sui generis,* ut dicitur in X *Metaphys.* * Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed praecedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiae in moralibus.

* S. Th. lect. ii; Did. lib. IX, cap. i, n. 7, 8. – Cf. *Physic.* lib. IV, cap. xiv, n. 5; s. Th. lect. xxiii.

2. Praeterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem: et ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, ut dicitur in X *Metaphys.* * Sed delectatio est varia et multiformis: cum quaedam earum sint bonae, et quaedam malae. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

* Loc. cit., Did. n. 10. – Cf. *Physic.* loc. cit.

3. Praeterea, certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiae delectationis: quia *bonae delectationes sunt quae consequuntur bonas operationes, malae autem quae malas,* ut dicitur in X *Ethic.* * Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiae in moralibus.

* Cap. v, n. 6. – S. Th. lect. viii.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Psalmi vii *, « Scrutans corda et renes Deus »: *Finis curae et cogitationis est delectatio ad quam quis nititur pervenire.* Et Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod *delectatio est finis architecton* [α], idest principalis, *ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus.*

* Vers. 10.

* Cap. xi, n. 1. – S. Th. lect. xi.

Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia

α) *architecton.* – *architectorum* PBCDFGHIKLa. – Pro *quem, quod* CHI, *quam* PK; *malum* om. ACGILpBDGH; pro *bonum, malum* P.

moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra * dictum est. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus: est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

* Qu. xx, art. 1.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum, bonis et malis. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis. Sed delectatio est prior secundum rationem finis: qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula vel mensura.

Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono: et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum quod, cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra * dictum est; non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono: nam bonitas rei dependet β ex fine. Et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

* Qu. xxxiii, art. 4.

β) *dependet.* – *pendet* P. – Pro *bonitas, finis* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli quarti, adverte quod, quia mensura est certificativa quantitatis mensurabilium, et regula certificativa dispositionis; et utrumque horum exigit primitatem in cognoscendo, et quodammodo in essendo, secundum aliquod genus causae: idcirco Auctor, proponendo hunc articulum in enumeratione omnium articulorum in principio quaestionis, quaerit utrum delectatio sit mensura *secundum quam iudicetur;* hic vero absolute, utrum sit mensura *; quasi ibi primitatem in cognoscendo, hic in essendo insinuans. Et in corpore articuli, mensuram secundum cognitionem et iudicium determinat: in responsionibus vero ad primum et ultimum, causalitatem finalem quodammodo ei tribuit.

* Cf. arg. 1.

Et scito quod, quia ad rationem mensurae et regulae non sufficit primitas in essendo, sed exigitur quod sit nobis certissima; ideo, licet bonum honestum sit secundum se prius et certius quam delectabile, quia consequitur ad illud, et potest esse bona et mala delectatio; quia tamen delectatio est nobis magis certa, ideo ipsi attribuitur ratio mensurae; et operatio ipsa mendicat, quoad hoc, a delectatione. Propter quod Auctor studuit, in corpore articuli, ad probandum rationem mensurae in delectatione, ex cognitione et iudicio. Et sat fuit salvare utcumque prioritatem in essendo: ut patet in responsione ad tertium, ubi finis ratione satis large, propter hoc salvandum, utitur.

II. Circa calcem responsionis ad tertium, in eodem quarto articulo, dubium occurrit novitiis: quia videtur adversari supra dictis. Si enim bonitas delectationis est causa quodammodo bonitatis in operatione, aut e converso; sequitur non esse eandem numero bonitatem utriusque. Cuius oppositum dictum fuit *.

Ad hoc breviter dicitur quod, ut ex superius * dictis apparet, in analoga causalitate, seu redundantia, salvatur identitas numeralis in causa et causato. Unde hoc nihil obstat proposito: sicut nec bonitatibus actus exterioris et interioris.

* Art. praeced., Comment. n. ii. * Qu. xx, art. 3, ad. 3.



QUAESTIO TRIGESIMAQUINTA

DE DOLORE, SEU TRISTITIA, SECUNDUM SE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxxi, Introd.
* Qu. xxxvi.
** Qu. xxxvii.
* Qu. xxxviii.
* Qu. xxxix.

Deinde considerandum est de dolore et tristitia *. Et circa hoc, primo considerandum est de tristitia, seu dolore, secundum se; secundo, de causis eius *; tertio, de effectibus ipsius **; quarto, de remediis eius *; quinto, de bonitate vel malitia eius *.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum dolor sit passio animae.

Secundo: utrum tristitia sit idem quod dolor.

Tertio: utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.

Quarto: utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Quinto: utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Sexto: utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda.

Septimo: utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior.

Octavo: de speciebus tristitiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DOLOR SIT PASSIO ANIMAE

Part. III, qu. lxxxiv, art. 9, ad 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Augustinus, in libro *de Vera Relig.* *, quod *dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam, male utendo, anima corruptioni obnoxiavit.* Ergo dolor non est passio animae.

* Cap. xii.

2. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam: dicit enim Augustinus, in libro *de Natura Boni* *, quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori.* Ergo dolor non est passio animae.

* Cap. xx.

3. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem: dicit enim Augustinus, VIII *super Gen. ad litt.* *: *Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena.* Ergo dolor non est passio animae.

* Cap. xiv.

Sed contra est quod Augustinus, XIV *de Civ. Dei* *, ponit dolorem inter passiones animae, inducens illud Virgilii *: *Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque.*

* Cap. viii.
* *Aeneid.* lib. VI, vers. 733.

Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur: scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur, si non habeat, respectu eius cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali, est obiectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio, consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum: nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in Primo * dictum est. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo *.

* Qu. vi, art. 1, ad 2; qu. ciii, art. 1, 3.
* D. 530.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra * dictum est: et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae: sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV *de Civ. Dei* *, dolorem specialiter *aegritudinem* nominat.

* Cf. qu. xxii, art. 1, 3; Part. I, qu. xx, art. 1, ad 1.
* Cap. vii, viii (citando Ciceronem).

Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore: puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima: nam *corpus non potest dolere nisi dolente anima,* ut Augustinus dicit *.

* *Super Psalm. LXXXVII*, vers. 4.

Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis: sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae, non quia dolor sit actus naturalis appetitus: sed quia natura [α] aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

α) *natura.* – Om. ABCEFGHILpD.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM TRISTITIA SIT IDEM QUOD DOLOR

Part. III, qu. xv, art. 6; III *Sent.*, dist. xv, qu. II, art. 3, qu[a] 1, 2; *De Verit.*, qu. xxvi, art. 3, ad 9; art. 4, ad 4.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, XIV *de Civ. Dei* *, quod *dolor in corporibus dicitur* [α]. Tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.

* Cap. VII.

2. PRAETEREA, dolor non est nisi de praesenti malo. Sed tristitia potest esse de praeterito et de futuro: sicut poenitentia est tristitia de praeterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. PRAETEREA, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Rom.* IX *: *Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo,* pro eodem utens tristitia et dolore.

* Vers. 2.

RESPONDEO DICENDUM quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt: scilicet ex apprehensione exterioris sensus; et [β] ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior: eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra * dictum est. Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

* Qu. XXXI, art. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia *dolor* magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sensus exterior non percipit nisi praesens: vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito et futuro: dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti.

AD TERTIUM DICENDUM quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa: alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III *Ethic.* * Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur [γ] delectationi naturali: sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali. – Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio [δ] ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor [ε] est genus tristitiae, ut dictum est *.

* Cap. X, n. 7 sqq. - S. Th. lect. XIX, XX.

* In corpore.

α) *dicitur.* – *dicitur tristitia* BFHIpD, *dicitur esse tristitia* K.
β) *scilicet ... et.* – *vel ... vel* Pa.
γ) *contrariatur.* – *contrariantur* ABCEGHKLpD.
δ) *delectatio.* – *tristitia* sB.
ε) *dolor.* – Om. P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM TRISTITIA, SEU DOLOR, SIT CONTRARIA DELECTATIONI

Supra, qu. XXXI, art. 8, ad 2; Part. III, qu. LXXXIV, art. 9, ad 2; IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. III, art. 3, qu[a] 1.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim Matth. V *: *Beati qui lugent, quoniam ipsi* [α] *consolabuntur.* Ergo non sunt contraria.

* Vers. 5.

2. PRAETEREA, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis: sicut Augustinus dicit, in III *Confess.* *, quod dolor in spectaculis delectat. Et IV *Confess.* *, dicit quod *fletus amara res est, et tamen quandoque delectat.* Ergo dolor non contrariatur delectationi.

* Cap. II.
* Cap. V.

3. PRAETEREA, unum contrariorum [β] non est materia alterius: quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis: dicit enim Augustinus, in libro *de Poeni-*

α) *ipsi.* – Om. codices.
β) *contrariorum.* – *contrarium* ABCDEHIKL.

* Cap. xiii. Inter supposit. Aug. * Cap. iv, n. 10. - S. Th. lect. iv.

tentia *: *Semper poenitens doleat, et de dolore gaudeat.* Et Philosophus dicit, in IX *Ethic.* *, quod e converso *malus dolet de eo quod delectatus est.* Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

* Cap. vi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *, quod *laetitia est voluntas in eorum consensione quae volumus: tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quae nolumus.* Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo laetitia et tristitia sunt contraria.

* S. Th. lect. v. - Did. lib. IX, cap. iv, n. 5.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit X *Metaphys.* *, contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem, seu species, passionis et motus sumitur ex obiecto vel termino. Unde, cum obiecta delectationis et tristitiae, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens; sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo, inquantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de praesentia contrarii, vehementius quaerit id in quo delectetur: sicut sitiens vehementius quaerit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo, inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius, non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit. Quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter etiam meretur eam aliquis ex hoc quod, ad ipsam consequendam, non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens: inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatae, et facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor et omnia quae ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles: inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens: inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM OMNIS TRISTITIA OMNI DELECTATIONI CONTRARIETUR

Part. III, qu. xlvi, art. 8, ad 2; qu. lxxxiv, art. 9, ad 2; IV *Sent.*, dist. xiv, qu. 1, art. 4, qu^a 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariae species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariae species animae passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

* Cap. xiv, n. 6. - S. Th. lect. xiv.

2. Praeterea, medicinae per contraria fiunt. Sed quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum, in VII *Ethic.* * Ergo quaelibet delectatio cuilibet tristitiae contrariatur.

* Cap. v, n. 5; s. Th. lect. vii. - Cf. lib. VII, cap. xiv, n. 6; s. Th. lect. xiv.

3. Praeterea, contraria sunt quae se invicem impediunt. Sed quaelibet tristitia impedit quamlibet delectationem: ut patet per illud quod dicitur X *Ethic.* * Ergo quaelibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur [α].

* Vers. 15.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito: ex caritate enim contingit *gaudere cum gaudentibus,* et *flere cum flentibus,* ut dicitur *Rom.* xii *. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

* S. Th. lect. v. - Did. lib. IX, cap. iv, n. 1, 5.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X *Metaphys.* *, contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est et generalis, et specialis. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et secundum formam speciei, sicut iustitia et iniustitia.

Est autem considerandum quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae et qualitates: quaedam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis sive ex obiectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quae continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei: non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et iustitia, quae sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriae speciei: nec tamen [β] habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. – Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quandam convenientiam et affinitatem ad invicem [γ]: eo quod eodem modo

α) *contrariatur.* – *contrarie opponitur* EF.
β) *tamen.* – Om. PKa.
γ) *ad invicem.* – Om. Pa.

se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album et accedere ad nigrum habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo et accedere ad nigrum. Et hoc maxime apparet in contradictione, quae est principium oppositionis: nam in affirmatione et negatione eiusdem consistit oppositio, sicut *album* et *non album;* in affirmatione autem unius oppositorum et negatione alterius, attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam *nigrum* et *non album.*

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis. Et quidem secundum genus suum, contrarietatem habent: nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quae *se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione,* ut dicitur in VI *Ethic.* * Et ideo tristitia et delectatio quae sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem. Tristitia vero et delectatio de diversis, si quidem illa diversa non sint opposita [δ], sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatae [ε]: sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sint contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem: sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. II.

Ad primum ergo dicendum quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia. Unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII *Metaphys.* * In accidentibus autem loco materiae est subiectum. Dictum est autem * quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus. Et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quae est in qualibet delectatione: nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens. Et ideo ex parte subiecti quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, et quaelibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis: praecipue tamen quando delectatio [ζ] tristitiae contrariatur etiam secundum speciem.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. VII, cap. II, n. 6.
* In corpore.

Unde patet solutio ad tertium. – Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariantur [η]: nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

δ) *opposita.* – *diversa opposita* Pa.
ε) *disparatae.* – *disparata* P.
ζ) *delectatio.* – *etiam delectatio* ABCDFGHIKL.
η) *contrariantur.* – *contrariatur* PKa. – Pro *ex alio, ex alia* PK.

Commentaria Cardinalis Caietani

Omissis primis tribus articulis quaestionis trigesimaequintae, circa quartum duo occurrunt advertenda. Primum est, quod Auctor non loquitur hic de absolutis, ut distinguuntur contra relativa: sed determinat seipsum de quali absolutione intendit, scilicet a specificatione ab extrinseco. Quod qualiter intelligatur, in Prima Parte * dictum diffuse est.

* Qu. LIV, art. I, Comment. num. XX.

Secundum est, quod Auctor posuit intemperantiam et iustitiam sub absolutis, non quia non ipsae specificentur ab extrinseco, cum sint actus aut habitus: sed vel exemplariter, vel accipiendo eas ut qualitates. Sicut enim potentiae animae sumuntur ut potentiae, et ut proprietates naturae; ita actus et habitus ut sic, et ut qualitates secundum se.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM DELECTATIONI CONTEMPLATIONIS SIT ALIQUA TRISTITIA CONTRARIA

Part. III, qu. XLVI, art. 7, ad 4; III *Sent.*, dist. XV, qu. II, art. 3, qu[a] 2, ad 3; dist. XXVI, qu. I, art. 5, ad 5; IV, dist. XLIX, qu. III, art. 3, qu[a] 2; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 3, ad 6; art. 9, ad 8; *Compend. Theol.*, cap. CLXV.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus, II *ad Cor.* VII *: *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum, in XII *de Trin.* * Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

* Vers. 10.
* Cap. III, IV.

2. Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiae. Et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Praeterea, sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiae est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus, in XII *Metaphys.* *, quod *quaedam inconveniens est meditari.* Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

* S. Th. lect. XI. - Did. lib. XI, cap. IX, n. 3.

4. Praeterea, operatio quaelibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII * et X *Ethic.* ** Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

* Cap. XII, n. 3; cap. XIII, n. 2. - S. Th. lect. XII, XIII.
** Cap. IV, n. 5. - S. Th. lect. VI.

5. Praeterea, carnis afflictio est causa tristitiae. Sed sicut dicitur *Eccle.* ult. *, *frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

* Vers. 12.

Sed contra est quod dicitur *Sap.* VIII *: *Non habet amaritudinem conversatio illius,* scilicet sapientiae, *nec taedium convictus eius; sed laetitiam*

* Vers. 16.

et gaudium. Conversatio autem et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quae sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non obiectum. Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et [α] contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa: puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus *, *ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia*. Et hoc idem Philosophus dicit, in I *Topic*. * et in X *Ethic*.* Sed hoc est intelligendum, per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quae est de contrario obiecto: sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium: contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria. – Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias: sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur [β] aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis: non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta, ut dictum est [γ] *.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XVIII, al. lib. IV, cap. X.
* Cap. XIII, n. 5.
* Cap. III, n. 7. - S. Th. lect. III.
* Qu. XXXI, art. I.

Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis. Et hoc dupliciter: uno modo, ex parte organi; alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi, admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale: vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi, sicut gustus rei amarae et olfactus rei foetidae; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra * dictum est, et sic redditur apprehensio sensibilis quae prius erat delectabilis, taediosa. – Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta *, quod non habet contemplatio mentis *nec amaritudinem nec taedium*. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi.

Sed neutro modo tristitia contemplationi per accidens adiuncta, contrariatur delectationi eius. Nam tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supradictis * patet. Tristitia vero vel afflictio quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur: unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quae est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur; nec adiungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia quae est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur: scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni [δ] divinae.

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae: sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum quod contemplatio, secundum se, nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus: sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatae, ad quam inordinate appetitus afficitur *.

Ad quartum dicendum quod tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est *.

Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est *.

* Qu. XXXIII, art. 2.
* In arg. *Sed contra*.
* Art. praeced.
* Cf. qu. XXXVIII, art. 5, Comment. num. II.
* In corpore.
* Ibid.

α) *et*. – Om. ABCDHIKL. – *et* ante *delectans* om. C.
β) *excluditur*. – *excludatur* codices.
γ) *ut dictum est*. – Post *generatio* ponunt P*a*.
δ) *dilectioni*. – *delectationi* PD(F?)K*a*, *contemplationi* (in marg. add. *vel dilectioni*) E.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM MAGIS SIT FUGIENDA TRISTITIA, QUAM DELECTATIO APPETENDA

IIa IIae, qu. CXXXVIII, art. 1; III *Sent.*, dist. XXVII, qu. 1, art. 3, ad 3; IV, dist. XLIX, qu. III, art. 3, qua 3.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Illud autem in quo α communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

* Qu. XXXVI.

α *Nemo*

2. PRAETEREA, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus: *aqua enim calida citius et fortius congelatur,* ut dicit Philosophus, in libro *Meteor.* * Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis: appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate β, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiae quam appetitus delectationis.

* Lib. I, cap. XII, n. 18. - S. Th. lect. XV.

3. PRAETEREA, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior: quia *virtus est circa difficile et bonum,* ut dicitur in II *Ethic.* * Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio: dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* *, quod *fortes et iusti maxime honorantur.* Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

* Cap. III, n. 10. - S. Th. lect. III.

* Cap. IV, n. 8.

SED CONTRA, bonum est fortius quam malum: ut patet per Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.* * Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum: fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.

* S. Th. lect. XVI.

RESPONDEO DICENDUM quod, per se loquendo, appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cuius ratio est, quia causa delectationis est bonum conveniens: causa autem doloris sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia: non autem potest esse aliquod malum totaliter, absque omni convenientia, repugnans. Unde delectatio potest esse integra et perfecta: tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter maior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae. – Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, propter seipsum appetitur: malum autem, quod est obiectum tristitiae, est fugiendum inquantum est privatio boni. Quod autem est per se, potius est illo quod est per aliud γ. – Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti: quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugit, quam delectationem appetat. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte apprehensionis. Quia, ut Augustinus dicit, X *de Trin.* *, *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiae, tanto δ magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor ex eo quod contrariatur amori. – Secundo, ex parte causae contristantis, vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi. Et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis huiusmodi, quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum huiusmodi. – Tertio, ex parte effectus: inquantum scilicet tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

* Cap. XII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illud quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur,* est verum per accidens, et non per se. Et hoc patet ex eo quod subdit: *Quandoquidem* ε *videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu,* qui contrariatur vitae, quae maxime amatur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliter est in motu qui est ab interiori: et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario: sicut supra * dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. – Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco: cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivae partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam. Unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad de-

* In corpore.

α) *quo.* – *quod* codices.
β) *contrarietate.* – *contristantis* addunt P*a*.
γ) *aliud.* – *accidens* P*a*.
δ) *tanto.* – *in tanto* PABCEFGHILpD et *a*.
ε) *Quandoquidem.* – *Quandoque quidem* PIKsD et *a*. – Pro *absterreri, abstineri* L(pB?), *abstinere* PF*a*.

lectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ea [ζ] quae consistit in periculis mortis. Quae quidem tristitia magis fugitur quam appetatur [η] delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias: ut patet in III *Ethic.**

* Cap. xi, n. 5. - S. Th. lect. xxi.

ζ) *ea.* – *ab ea* pB, *ex ea* PEFsB et *a.*

η) *appetatur.* – Om. ABCDEGHIKL; post *temperantia* ponit F.

Commentaria Cardinalis Caietani

Articulo quinto omisso, circa sextum eiusdem quaestionis, adverte quod superius, in qu. xxix, art. 3, ubi odium comparatum est amori in fortitudine, duae tantum rationes dictae sunt quare per accidens odium est fortius amore, scilicet ex sensu, et mala coniugatione: hic autem, cum comparatur delectationi tristitia, tres rationes afferuntur, scilicet ex sensu, ex mala coniugatione, et ex effectu, ut patet in littera. Quoniam non experimur odium ita impedire amorem omnem, sicut tristitia delectationem: quoniam nec amor ita confortat naturam sicut delectatio, nec odium debilitat illam sicut tristitia.

II. In responsione ad secundum, adverte quod motus ab extrinseco, ex parte activi, est fortior in principio, ex ratione contrarietatis, qua unumquodque et seipsum imprimere, et opposito contrarianti obsistere nititur. Et hoc intendit littera. Et ex hoc sequitur quod triste coniunctum fortius agit, utpote contrarium. Et consequenter magis sentitur privatio delectabilis, quam sentiebatur ipsius coniunctio. Et sic per accidens vehementius fugitur tristitia quam acceptabatur delectatio: ratione tamen cuius haec fugitur. – Ex parte autem patientis, motus ab extrinseco debet esse minor in principio: quia magis contrariatur in principio.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM DOLOR EXTERIOR SIT MAIOR QUAM INTERIOR

Infra, qu. xxxvii, art. 1, ad 3.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dolor exterior sit maior quam dolor cordis interior. Dolor enim [α] exterior causatur ex causa repugnante bonae consistentiae corporis, in quo est vita: dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur, secundum praedicta *, quod dolor exterior sit maior quam dolor interior. (* Art. praeced.)

2. Praeterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii: dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior quam dolor interior.

3. Praeterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus: facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, et magis fugitur, quam dolor interior.

Sed contra est quod dicitur *Eccli.* xxv *: *Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit. (* Vers. 17.)

Respondeo dicendum quod dolor interior et exterior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque est motus appetitivae virtutis, ut supra * dictum est. Differunt autem [β] secundum illa duo quae ad tristitiam et delectationem requiruntur: scilicet secundum causam, quae est bonum vel malum coniunctum; et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori: causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus: dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem [γ], imaginationis scilicet vel etiam rationis. (* Art. 1.)

Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor: alia vero [δ] per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui: exterior autem dolor, ex hoc quod repugnat appetitui quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista, dolor interior praeeminet dolori exteriori. – Similiter etiam ex parte apprehensionis. Nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. – Unde simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cuius signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem [ε]. Et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore: et tunc dolor augetur. Non solum enim interior dolor est maior [ζ] quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest appre-

α) *Dolor enim.* – *Dolor enim cordis* PACDFGILpB et *a.*

β) *Differunt autem.* – *Differunt tamen* K, *Sed differunt* Pa.

γ) *interiorem.* – Om. K. – Pro *imaginationis, vel imaginationis* Pa; *scilicet vel etiam rationis* om. L.

δ) *vero.* – *pertinet ad appetitum* addit F.

ε) *dolorem.* – Om. Pa.

ζ) *dolor est maior.* – *est maior* ed. *a, est magis* P.

hendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta * dicitur, *Omnis plaga tristitia cordis est:* quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

* In arg. *Sed contra.*

Ad primum ergo dicendum quod dolor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala quae sunt causa doloris: sed secundum diversam comparationem huius causae doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa: non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo. Quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens; propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori, tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus. Tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra * dictum est, ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur. Et similiter ex dolore exteriori, magis quam ex dolore interiori.

* Qu. xxii, art. 3; qu. xxxi, art. 5.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM SINT TANTUM QUATUOR SPECIES TRISTITIAE

Infra, qu. xli, art. 4, ad 1; III *Sent.*, dist. xxvi, qu. 1, art. 3; *De Verit.*, qu. xxvi; art. 4, ad 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus * inconvenienter quatuor tristitiae species assignet, quae sunt *acedia, achthos* (vel *anxietas* secundum Gregorium Nyssenum *), *misericordia* et *invidia.* Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. xiv.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. xix, al. lib. IV, cap. xii.

2. Praeterea, *poenitentia* est quaedam species tristitiae. Similiter etiam *nemesis* et *zelus,* ut dicit Philosophus, II *Rhetoric.* * Quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius praedicta divisio.

* Cap. ix, xi.

3. Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium *, *acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis.* Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

* Nemesium, loc. cit.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni *.

* Cf. arg. 1.

Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso: sicut *rationale* additur *animali.* Et talis additio facit veras species alicuius generis: ut per Philosophum patet, in VII * et VIII *Metaphys.* * – Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius: sicut si *album animali* addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere [α] et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio: sicut carbo et flamma dicuntur esse [β] species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

* S.Th. lect. xii. - Did. lib. VI, cap. xii, n. 4.
* Cf. s. Th. lect. ii, iii. - Did. lib. VII, cap. ii, n. 6; cap. iii, n. 7, 8.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae, obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est *proprium malum.* Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium: et sic est *misericordia,* quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum: et sic est *invidia.* – Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam *fuga appetitus.* Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga: et sic est *anxietas,* quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur *angustia.* Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam;* sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I *Polit.* *

* Cap. i, n. 10. - S. Th. lect. i.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio cau-

α) *genere.* – *generibus* P.

β) *esse.* – Om. codices.

satur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non assignantur tot species sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod *multifariam contingit,* ut dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.**

*S.Th. lect. XXII. - Cf. Aristot., *Ethic.* lib. II, cap. VI, n. 14; S. Th. lect. VII.

AD SECUNDUM DICENDUM quod *poenitentia* est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae. Unde non pertinet ad has species. – *Zelus* vero et *nemesis* sub invidia continentur, ut infra * patebit.

* IIª IIªᵉ, qu. XXXVI, art. 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum: sed secundum diversitatem extraneorum ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est *.

* In corpore.

Commentaria Cardinalis Caietani

OMISSO septimo articulo, circa octavum eiusdem quaestionis, adverte quod id quod de ultimis speciebus tristitiae dicitur, sic intelligo quod, cum effectus tristitiae consistat in *appetitu fugitivo*, quando contingit deesse refugium aliquod, constituitur anxietas vel angustia; ubi deest ly *fugitivus.* Quando vero intantum tristitia est, quod nec appetibile aliquod ex illa relinquitur, sed solum contrarium contristans, tunc constituitur acedia: ubi etiam deest ly *appetere* vel *appetitus,* idest actus appetendi, non tamen tristandi actus.



QUAESTIO TRIGESIMASEXTA

DE CAUSIS TRISTITIAE SEU DOLORIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxxv, Introd.

DEINDE considerandum est de causis tristitiae *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum.

Secundo: utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio: utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto: utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CAUSA DOLORIS SIT BONUM AMISSUM, VEL MALUM CONIUNCTUM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum. Dicit enim Augustinus, in libro *de Octo Quaestionibus Dulcitii* *, dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione, quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

* Qu. I.

2. PRAETEREA, supra * dictum est quod dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra * dictum est. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

*Qu. xxxv, art. 4.

* Qu. xxiii, art. 4; qu. xxxi, art. 1; qu. xxxv, art. 3.

3. PRAETEREA, secundum Augustinum, XIV *de Civ. Dei* *, amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum coniunctum.

* Cap. vii, ix.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit, in II libro *, quod *expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam.*

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. xii.

RESPONDEO DICENDUM quod, si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in Primo libro * habitum est, est privatio boni: privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus: secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. – Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis: unde dicitur *ens rationis.* Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum.

* Qu. xiv, art. 10; qu. xlviii, art. 3.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturae; recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam retrahat a loco sursum, a quo recedit ut deorsum tendat.

Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali: sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione: nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X *Metaphys.* * Et inde est quod tristitia quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

* S. Th. lect. vi. - Did. lib. IX, cap. iv, n. 9.

AD TERTIUM DICENDUM quod, quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa α, sed primus tantum. Unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

α) *causa.* – *causam* I, *eam* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis trigesimaesextae, memento doctrinae superius datae in primo articulo quaestionis octavae *, quomodo privationes accipiuntur ut entia et bona in ratione. Eodem enim iudicio sumunt rationem contrarii mali: sicut enim mulierem non tangere sumitur ut bonum, ita etiam sumitur ut malum.

* Comment. n. II.

Sed occurrit unum dubium non dissimulandum. Si bonum amissum et malum coniunctum in re coincidunt, quia malum in privatione boni consistit; et propterea in motu naturali nulla quodammodo esset haec quaestio, ut in littera dicitur: cum in ratione utrumque induat rationem entis, quae restat inter ea differentia, ob quam malum coniunctum sortiatur rationem contrarii potius quam bonum amissum, et ob quam tristitia respicit bonum amissum sub ratione mali coniuncti, et non e converso?

II. Ad hoc dicitur quod, licet tam amissio boni quam malum possit habere rationem entis, apprehendi siquidem potest et amissio vitae et malum mortis sub ratione sacrificii divini, etc.; inter ipsa tamen in re et in ratione hoc interest, quod in re utriusque ratio consistit in privatione boni, ut in littera deducitur; in ratione autem, ratio boni amissi consistit in privatione, ratio vero mali consistit in positione. Amissio siquidem boni praesentatur in ratione privationis convenientis, ut patet: malum vero coniunctum praesentatur indutum rationem disconvenientis, quod constat habere rationem entis contrarii bono amisso, quod habet rationem convenientis. Ita quod illamet privatio quae in re est privatio boni et malum, apprehensa ut privatio boni, offertur ut privatio: et quantum est ex se, moveret appetitum ut privatio convenientis. Apprehensa vero ut malum, offertur, et movet appetitum, ut disconveniens, ac per hoc ut ens contrarium. Et hoc experimur in nobis, dum, privati rebus, amico, vel quacumque re, et privationem convenientis, et appositionem disconvenientis diversimode flemus, illud referendo ad ea quae habebamus vel sperabamus, et hoc ad ea quae patimur aut timemus. Usque tamen adeo malum vindicat sibi movere ad tristitiam, ut etiam ipsa privatio boni non causet eam, nisi ut sapit rationem mali: quia non nisi ut sapit disconvenientiam, ut in responsione ad primum in littera habetur; nisi enim ut disconvenientiam participans haberetur, non deploraretur. Malum ergo coniunctum est per se primo causans tristitiam, bonum autem amissum per se secundo, ex parte obiecti.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONCUPISCENTIA SIT CAUSA DOLORIS

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiae. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est *. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

* Art. praeced.

2. Praeterea, dolor, secundum Damascenum *, est de praesenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XII.

3. Praeterea, id quod est per se delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit, in I *Rhetoric.* * Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiae.

* Cap. XI, n. 10.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in *Enchirid.* *: *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

* Cap. XXIV.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus [α] habet, sicut dictum est *, similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus. Sicut descensionis corporis gravis causa sicut finis, est locus deorsum: principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate *.

* Art. praeced. — * D. 690.

Causa autem motus appetitivi per modum finis, est eius obiectum. Et sic [β] supra * dictum est quod causa doloris seu tristitiae est malum coniunctum. – Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus. Qui quidem per prius inclinatur ad bonum; et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum: secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur [γ], ut supra * dictum est; ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut etiam [δ] supra * dictum est. Et hoc modo concupiscentiam dicit * esse universalem causam doloris.

* Art. praeced. — * Qu. XXXII, art. 6. — * Qu. XXX, art. 2, ad 2. — * Cf. arg. *Sed contra*.

Sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est [ε] interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui. Illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione, tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est *. Et ex hoc contingit quod motus

* In corpore.

α) *appetitivus.* – *appetitus* ABCEFGHIKLpD.
β) *sic.* – *sicut* ABK.
γ) *delectamur.* – *delectatur* codices.
δ) *etiam.* – Om. PEFK*a*.
ε) *est.* – *est quidem* codices.

ζ appetitivi [ζ] qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo praesens, inquantum speratur. –Vel potest dici quod, licet ipsum [η] bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat. η

Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur. Sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ζ) *appetitivi.* – *appetitus* P.

η) *ipsum.* – Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo, nota, novitie, quod malum, quod est obiectum tristitiae, ponitur finis appetitivi motus, non ut prosequendus, sed ut fugiendus: sic enim est tristitiae finis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM APPETITUS UNITATIS SIT CAUSA DOLORIS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus, in X *Ethic.* *, quod *haec opinio,* quae posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiae, *videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quae sunt circa cibum.* Sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris: cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

* Cap. III, n. 6. - S. Th. lect. III.

2. Praeterea, quaelibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis. Quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Praeterea, eadem ratione appetimus coniunctionem boni, et remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quaedam; ita separatio est contrarium unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III *de Libero Arbitrio* *, quod *ex dolore quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis animandisque* [α] *suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?*

* Cap. XXIII.

Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor, causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio: unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum *. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc, sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

* Cf. *Theaetet.* cap. XXIX, XXX.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio [β] perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam, non cuiuslibet appetitus unitatis [γ] est causa doloris vel tristitiae, ut quidam opinabantur. Quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quaedam repletiones non sunt delectabiles: sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio, magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius in qua consistit perfectio naturae.

Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei: vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

α) *animandisque.* – *amandisque* Pa.
β) *unio.* – *unitio* ABCDEGHIL*a*.

γ) *appetitus unitatis.* – *bonitatis* ACGILpBDH, *unitatis* KsH, *bonitatis appetitus* E, *unitatis appetitus* FsB. – Pro *vel, et* codices.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM POTESTAS CUI NON POTEST RESISTI, SIT CAUSA DOLORIS

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debeat poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum. Dolor autem est de malo praesenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

2. Praeterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

3. Praeterea, causae appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animae. Potestas au-

tem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *de Natura Boni* *: *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

* Cap. xx.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo [α] praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino *.

* Art. 1.

* Loc. cit.

Sed sciendum est quod, si potestas fortior intantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia: sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia: sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit * quod voluntas *resistens potestati fortiori,* causat dolorem: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

* Ibid.

Ad primum ergo dicendum quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu: dum scilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam potestatem quae non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid. Et secundum hoc, aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. Unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant praesentiam obiecti. Et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

α) *malo.* – *malis* E, *malum* ceteri et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In tertio et quarto articulo eiusdem quaestionis trigesimaesextae, nil occurrit scribendum. Sed tu collige causas tristitiae. Et ex parte obiecti, habes, per se primo, malum coniunctum; et per se secundo, bonum amissum; et potestatem maiorem, ut auferentem hoc. Ex parte vero subiecti, habes amorem boni, et appetitum unitatis, etc.



QUAESTIO TRIGESIMASEPTIMA

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIAE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxxv, Introd.

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo: utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris.

Tertio: utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto: utrum tristitia noceat corpori magis quam aliae passiones animae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DOLOR AUFERAT FACULTATEM ADDISCENDI

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isaiae xxvi *: *Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis.* Et infra *: *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex iudiciis Dei, et tribulatione, sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

* Vers. 9. — * Vers. 16.

2. Praeterea, Isaiae xxviii * dicitur: *Quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus,* idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII *Ethic.* *; et *Eccli.* xi * dicitur quod *malitia unius* [α] *horae oblivionem facit luxuriae maximae.* Ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

* Vers. 9. — * Cap. xiv, n. 6. - S. Th. lect. xiv. — * Vers. 29.

3. Praeterea, tristitia interior praeeminet dolori exteriori, ut supra * dictum est. Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

* Qu. xxxv, art. 7.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I *Soliloq.* *: *Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quae iam forte didiceram. A discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

* Cap. xii.

Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animae non potest esse nisi una intentio *. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat.

* D. 198, 199.

Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione: ut patet per illud quod dicitur *Prov.* ii *: *Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. – In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum vel considerandum: qui [β] quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

* Vers. 4, 5.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia moderata, quae excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam: et praecipue eorum per quae homo sperat se posse a tristitia liberari. Et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considerationem rationis: unde in VII *Ethic.* * dicitur quod *impossibile est in ipsa delectatione venereorum, aliquid intelligere* *. Sed tamen dolor [γ] magis trahit ad se intentionem animae quam delectatio: sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum. Sed per se impedit: et si intendatur, totaliter aufert.

* Cap. xi, n. 4. - S. Th. lect. xi. — * D. 357, 372.

Ad tertium dicendum quod dolor exterior accidit ex laesione corporali, et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior: qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contem-

α) *unius.* – Om. ABDGIKpH.
β) *qui.* – *quod* H, *quia* Pa.
γ) *dolor.* – Post *animae* ponit P, om. *a.*

plationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior. Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem *. * Cf. Hom. XXII *in Ezechiel.*

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AGGRAVATIO ANIMI SIT EFFECTUS TRISTITIAE VEL DOLORIS

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aggravatio animi [α] non sit effectus tristitiae. Dicit enim Apostolus, II *ad Cor.* VII *: *Ecce hoc ipsum, contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem: sed defensionem, sed indignationem* [β], etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quae aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiae.

* Vers. 11.

2. PRAETEREA, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio: cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiae non debet poni aggravatio.

3. PRAETEREA, ad tristitiam pertinet absorbere: ut patet per illud quod Apostolus dicit, II *ad Cor.* II *: *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi.* Sed quod aggravatur, non absorbetur: quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra [γ] absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiae.

* Vers. 7.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * et Damascenus * ponunt *tristitiam aggravantem.*

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XIX, al. lib. IV, cap. XII.
* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XIV.

RESPONDEO DICENDUM quod effectus [δ] passionum animae quandoque metaphorice nominantur, secundum similitudinem sensibilium corporum: eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiae. Dicitur enim homo aggravari, ex eo quod aliquo [ε] pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex praedictis * quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti. Quod quidem, ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod in praesenti non potitur eo quod vult; remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

* Qu. XXIII, art. 4; qu. XXV, art. 4; qu. XXXVI, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa erectio animi provenit ex tristitia quae est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

AD TERTIUM DICENDUM quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animam, ut omnem spem evasionis excludat. Et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet. Quaedam enim se consequuntur in his quae metaphorice dicuntur, quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

α) *animi.* – Om. codices et *a.*
β) *sed defensionem, sed indignationem.* – *defensionem indignationem* ABCDGIK*a*, *defensionem et indignationem* EFH, *defensionem* L.
γ) *intra.* – *infra* ABCDEGHIKL*a.*
δ) *effectus.* – *affectus* ACDHILpB et *a.*
ε) *aliquo.* – *alieno* G, et ita mox ante *malo.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM TRISTITIA VEL DOLOR DEBILITET OMNEM OPERATIONEM

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam *. Sed sollicitudo adiuvat ad bene operandum: unde Apostolus dicit, II *ad Tim.* II *: *Sollicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

* Art. praeced., arg. 1.
* Vers. 15.

2. PRAETEREA, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII *Ethic.* * Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

* Cap. XIV, n. 6. – S. Th. lect. XIV.

3. PRAETEREA, sicut quaedam operationes propriae sunt gaudentium, ita etiam quaedam operationes his qui tristantur [α], sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in X *Ethic.* *, quod *delectatio perficit operationem,* sed e contrario [β] *tristitia impedit* *.

* Cap. IV, n. 6. – S. Th. lect. VI.
* Ibid., cap. V, n. 5. – S. Th. lect. VII.

α) *tristantur.* – *contristantur* P*a.*
β) *sed e contrario.* – *et e converso* AL, *sed e converso* G, *et e converso* PCK*a.*

* Art. praeced. RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo, sicut ad id de quo est tristitia. Et sic tristitia quamlibet operationem impedit: nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanae: unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam. Et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur: sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM TRISTITIA MAGIS NOCEAT CORPORI QUAM ALIAE ANIMAE PASSIONES

Infra, qu. XLI, art. 1.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quae habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem: sicut patet de intentionibus colorum quae sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. PRAETEREA, si facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animae passionibus, ut supra * dictum est. Ergo non magis tristitia quam aliae animae passiones, corpori nocet.

* Qu. XXII, art. 1, 3.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod *irae et concupiscentiae quibusdam insanias faciunt:* quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia: cum sit causa tristitiae. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliae animae passiones.

* Cap. III, n. 7. - S. Th. lect. III.

SED CONTRA EST quod dicitur *Prov.* XVII *: *Animus gaudens aetatem floridam facit: spiritus tristis exsiccat ossa.* Et *Prov.* XXV *: *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi.* Et *Eccli.* XXXVIII *: *A tristitia festinat mors.*

* Vers. 22. * Vers. 20. * Vers. 19.

RESPONDEO DICENDUM quod tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur: quae quidem motio convenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanae vitae secundum quantitatis mensuram; non autem secundum similitudinem speciei. Si autem impediatur processus huius motionis, repugnabit vitae secundum suam speciem.

Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis [α], quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis; sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem: ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. – Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent: sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum [β] ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliae [γ] passiones habent transmutationem corporalem conformem, secundum suam speciem, motioni vitali: sed tristitia contrariam, ut supra * dictum est.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita: cum videamus multas aegritudines usum rationis tollere, quae nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiae, propter absentiam eius quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert: sicut patet in his qui propter dolorem [δ] in melancholiam vel in maniam incidunt.

α) *corporalis.* – *corporis* P.
β) *animum.* – *prae ceteris* addit E.
γ) *aliae.* – *illae* BEFGHIpD.
δ) *dolorem.* – *dolores* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa quaestionem trigesimamseptimam nihil occurrit scribendum, nisi ut qui volunt videre naturas passionum, advertant ad regulam in quarto articulo traditam: scilicet quod, duplici existente motu in qualibet passione, scilicet appetitus et corporis, motus corporis similis est motui animi, in hoc quod est se habere per modum prosecutionis vel fugae. Et si his attenderis, videbis non dari illas duas tristitias, quas superius * reprobavimus.

* Qu. xxiii, art. 4, Comment. n. 6 sq.



QUAESTIO TRIGESIMAOCTAVA

DE REMEDIIS TRISTITIAE SEU DOLORIS

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxxv, Introd.

DEINDE considerandum est de remediis doloris seu tristitiae *.

α Et circa hoc [α] quaeruntur quinque.

Primo: utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo: utrum mitigetur per fletum.

Tertio: utrum per compassionem amicorum.

Quarto: utrum per contemplationem veritatis.

Quinto: utrum per somnum et balnea.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DOLOR VEL TRISTITIA MITIGETUR PER QUAMLIBET DELECTATIONEM

Supra, qu. xxxv, art. 4, ad 2; infra, art. 5; Part. III, qu. xlvi, art. 8, ad 2; II *Cor.*, cap. vii, lect. ii.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur: *medicinae* enim *fiunt per contraria*, ut dicitur in II *Ethic.* * Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut supra * dictum est. Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

* Cap. iii, n. 4. - S. Th. lect. iii.
* Qu. xxxv, art. 4.

2. PRAETEREA, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam: quia, ut dicitur in IX *Ethic.* *, *malus tristatur quoniam delectatus est.* Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

* Cap. iv, n. 10 - S. Th. lect. iv.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in IV *Confess.* *, quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo: *minus enim quaerebant eum* [β] *oculi eius, ubi videre non solebant.* Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis, de eorum morte vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

* Cap. vii.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod *expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens, si sit fortis.*

* Cap. xiv, n. 6. - S. Th. lect. xiv.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex praedictis * patet, delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut [γ] se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

* Qu. xxiii, art. 4; qu. xxxi, art. 1, ad 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra * dictum est. Et ideo ex parte dispositionis subiecti, quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

* Qu. xxxv, art. 4.

AD SECUNDUM DICENDUM quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro: inquantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetitiam habuerunt. Et huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

AD TERTIUM DICENDUM quod, quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit: et tamen illa finaliter vincit, quae fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium moventes [δ] inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata, inclinat ad dolorem: bonum autem praesens inclinat ad delectationem. Unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen, quia fortius movet sensus praesentis quam memoria praeteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit ibidem [ε] Augustinus * quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius.*

* Loc. cit., cap. viii.

α) *circa hoc.* – Om. ABCEFHIL.
β) *enim quaerebant eum.* – *eum quaerebant* Pa. – Eaedem pro *videre non, eum videre.*
γ) *Unde sic ... sicut.* – *Unde sicut ... sic* Pa.
δ) *moventes.* – *inducentes* Pa.
ε) *ibidem.* – *idem* P, om. IK.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DOLOR VEL TRISTITIA MITIGETUR PER FLETUM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus [α], est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

2. Praeterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Praeterea, in fletu repraesentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam: sicut imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV *Confess.* * [Cap. VII.], quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus* [β] *et lacrymis erat ei aliquantula requies.*

Respondeo dicendum quod lacrymae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum: sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. – Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur ei [γ] delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est * [Art. praeced.], sequitur quod per planctum [δ] et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum * [Vide Comment. Caiet. post. art. 5, num. 1.] quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum: nam omnis effectus est conveniens suae causae, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem [ε] ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc, mitigatur tristitia per effectum tristitiae, ratione contrarietatis praedictae.

Ad secundum dicendum quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum: quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile. Et ideo per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia: nisi forte per accidens [ζ], propter excessum.

Ad tertium dicendum quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit, in III *de Tuscul. Quaestionibus* * [Cap. XXVII.].

α) *vel gemitus.* – Om. codices. – Pro *minuit, mitigat* ABCDEFGHIL.
β) *gemitibus.* – *gemitu* codices.
γ) *ei.* – *eis* P.
δ) *planctum.* – *fletum* codices.
ε) *habitudinem.* – *magis* addunt PF, quod E ponit ante *habet.*
ζ) *accidens.* – *minuatur* addit F.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR PER COMPASSIONEM AMICORUM

In Iob cap. II, lect. II; cap. XVI, lect. I; *Rom.*, cap. XII, lect. III; IX *Ethic.*, lect. XIII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed sicut Augustinus dicit, VIII *Confess.* * [Cap. IV.]: *Quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium: quia fervere faciunt se, et inflammantur ex alterutro.* Ergo, pari ratione [α], quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

2. Praeterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, IV *Confess.* * [Cap. IX.] Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris. Et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Praeterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium: nam *amicus est alter ipse* * [Cf. Aristot. *Ethic.* lib. IX, cap. IV, n. 5; cap. IX, n. 10. – S. Th. lect. IV, XI.]. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IX *Ethic.* * [Cap. XI, n. 2, 3. – S. Th. lect. XIII.], quod in tristitiis amicus condolens consolatur.

Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit Philosophus in IX *Ethic.* * [Ibid. n. 2.] Quarum prima est quia, cum ad tristitiam per-

α) *ratione.* – *videtur quod* addunt ABCDEFGHIL. Pro *videtur quod, quod* ABCDEHILsG, *videtur* pG, om. F.

tineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum, et ideo levius fert tristitiae onus: sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. – Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra * dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra * dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

* Qu. XXXII, art. 5.

* Art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti β. Et ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

Ad secundum dicendum quod ipse dolor amici secundum se contristaret. Sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

β) *dolenti.* – *condolenti* ABCDGHIL.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PER CONTEMPLATIONEM VERITATIS, DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim *Eccle.* I *: *Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

* Vers 18.

2. Praeterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed *intellectus speculativus non movet,* ut dicitur in III *de Anima* *. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

* Cap. XI, n. 4. - S. Th. lect. XVI.

3. Praeterea, remedium aegritudinis apponendum est ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I *Soliloq.* *: *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

* Cap. XII.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra * dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem: et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divina et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent; secundum illud Iacobi I *: *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur: sicut *Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit: Videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine Iesu Christi* *.

* Qu. III, art. 5.

* Art. 1.

* Vers. 2.

* Vide Breviar. Ord. Praed., die 10 Augusti, ad mem. S. Tiburtii.

Ad primum ergo dicendum quod *qui addit scientiam, addit dolorem,* vel propter difficultatem et defectum inveniendae veritatis: vel propter hoc, quod per scientiam homo cognoscit multa quae voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum, scientia dolorem causat: ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad secundum dicendum * quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatae: movet tamen animum ex parte ipsius speculationis α, quae est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

*Vide Comment. Caiet. post. art. 5, num. II.

Ad tertium dicendum quod in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius β. Et secundum hoc, delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui est in sensu.

α) *speculationis.* – *contemplationis* Pa.

β) *a superiori ad inferius.* – *ab inferiori ad superius* ABCDEFGHIL*a; et e converso* addit sH.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM DOLOR ET TRISTITIA MITIGENTUR PER SOMNUM ET BALNEA

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

2. Praeterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est *. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

* Art. praeced.

3. Praeterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *Con-*

* Cap. xii. *fess.* *: *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo.* Et infra: *Dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit quod in hymno Ambrosii * dicitur, quod *quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios.*

* *Deus Creator omnium.*

* Qu. xxxvii, art. 4.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. – Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio: hoc enim est quod delectationem facit, ut supra * dictum est. Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

* Qu. xxxi, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra * dictum est: et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

* Qu. xxxi, art. 8.

Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in libro *de Causa Motus Animalium* *.

* Al. *de Animalium Motione*, cap. xi.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestione trigesimaoctava duo tantum occurrunt notanda. Primum est in secundo articulo, in responsionibus ad primum et tertium, quod in flente sunt tria: ipse tristatus, obiectum contristans, et effectus tristitiae, puta flere. Et sunt duae contrariae habitudines inter tristatum et contristans, et inter tristatum et effectum: nam inter illa est habitudo disconvenientiae, inter ista convenientiae. Et propterea effectus ipse, puta fletus, habens in se utrumque, quia et est effectus consonus tristi, et praesentat obiectum contristans ut causam; licet ratione obiecti tristitiam augeat, propter quod et fletus continuatur; ratione tamen sui, delectat et tristitiam minuit. Et quia res magis ratione sui quam alterius iudicatur, ideo simpliciter conceditur quod fletus mitigat tristitiam.

II. Secundum est in articulo quarto, ad secundum: quomodo intellectus speculativus movet appetitum, etiam inferiorem. Sunt enim in contemplatione duo: obiectum, et contemplatio eius. Et ex supradictis * patet quod contemplatio habet se ut constitutio intellectus in obiectum connaturale. Et propterea, licet contemplans triangulum habere tres angulos, ex parte rei contemplatae nihil dicat unde appetitus moveatur; quia tamen ipsa contemplatio coniungit connaturali bono intellectus, quod est verum, ex hac parte habet unde moveat appetitum, sicut quaelibet alia constitutio in connaturale bonum. Et inde est quod in quocumque genere quis apprehendat se cognoscere, delectatur magis et minus, secundum quod affectus est scientiae. Et hac doctrina utere superius *, cum de delectatione contemplationis disputas.

* Qu. xxxi, art. 1; qu. xxxiv, art. 3; qu. xxxv, art. 5, ad 3.

* Qu. xxxv, art. 5.

Quomodo autem appetitus inferior post moveatur, planum est ex littera quod ex redundatia fit, ut in responsione ad tertium dicitur.



QUAESTIO TRIGESIMANONA

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIAE SEU DOLORIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xxxv, Introd.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiae *.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum omnis tristitia sit malum.
Secundo: utrum possit esse bonum honestum.
Tertio: utrum possit esse bonum utile.
Quarto: utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNIS TRISTITIA SIT MALA

III *Sent.*, dist. xv, qu. II, art. 2, qu^a 1, ad 3; IV, dist. XLIX, qu. III, art. 4, qu^a 2.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XIX, al. lib. IV, cap. XII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus *: *Omnis tristitia malum est, sui ipsius natura.* Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

* Cap. XI, n. 4. - S. Th. lect. XI.

2. Praeterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi: quia, ut dicitur in VII *Ethic.* *, *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari.* Ergo tristitia est malum.

3. Praeterea, sicut malum corporale est obiectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est obiectum et causa tristitiae spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animae.

* Vers. 14.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala: unde in detestationem quorundam dicitur *Prov.* II *, quod *laetantur cum malefecerint.* Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum quod aliquid esse bonum vel malum, potest dici dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se. Et sic omnis tristitia est quoddam malum: hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

* Cap. IX, n. 7. - S. Th. lect. XVII.

Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum, ex suppositione alterius: sicut verecundia dicitur esse bonum, ex suppositione alicuius turpis commissi, ut dicitur in IV *Ethic.* * Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo praesenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans: et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita praesentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII *super Gen. ad litt.* *: *Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in poena.* - Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari: sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III *Ethic.* *, et supra ** habitum est.

* Cap. XIV.

* Cap. I, n. 10. - S. Th. lect. II.
** Qu. VI, art. 6.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis: non autem ex parte sentientis et repudiantis malum. - Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum: sed sensum et refutationem mali non fugiunt. - Et sic etiam dicendum est de dolore corporali: nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae.

Unde patet responsio ad secundum et tertium.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis trigesimaenonae, dubium occurrit de qua bonitate vel malitia sit praesens quaestio. Si de naturali sit, inepte in fine corporis articuli dicitur, *Sed quia sermones morales:* ad moralem enim moralis malitia spectat. - Si de morali, falsa videtur doctrina. Tum quia, si tristitia esset simpliciter mala moraliter, nulla posset ratione fieri bona moraliter: cuius oppositum in secundo et tertio articulo habetur. Tum quia ratio inducta in littera, inefficax est ad hoc: nam recta ratio habet quod appetitus quandoque privetur quiete in bono, et anxietur de praesenti malo; ut patet in voluntarium assumentibus luctum propter Deum.

* Cf. qu. XXIV, XXXIV.

II. Ad hoc dicitur quod hic est sermo de bonitate et malitia morali, sicut in superioribus tractatibus *. Ad cuius evidentiam, scito primo, ex littera, quod tristitia potest dupliciter considerari: primo, ex parte contristantis; secundo, ex parte sentientis et repudiantis ipsum malum contristans. Appetere tristitiam ex parte contristantis, est appetere ipsum contristans ut sic: appetere autem tristitiam ex parte sentientis et repudiantis malum, est appetere sensationem seu cognitionem et refutationem mali. Clare autem patet quod primo modo tristitia non est appetibilis: quoniam contristans, ut sic, mali rationem habet. Secundo vero modo, tristitia est appetibilis ex suppositione: supposito enim quod contristans adsit, bonum est cognoscere et refutare illud. Et quia tristitia includit haec omnia simul, ideo non habet locum in Deo nec in beatis. Et inter habentes, nullus appetit tristitiam quoad omnia ad illam requisita, quia nullus appetit praesentiam contristantis: quamvis multi appetant tristari, supposita praesentia contristantis, absentiae boni

amati, vel offensae divinae, etc. Quia igitur tristitia secundum se tota non est appetibilis, consequens est ut non sit de genere bonorum: cum bonum sit *quod omnia appetunt* *.

* Cf. Aristot. *Ethic.*, lib. I, cap. I, n. 1, s. Th. lect. 1; lib. X, cap. II, n. 1, s. Th. lect. II.

Verum ad morale bonum descendendo, scito secundo, ex s. Thoma in *Quodlib.* *, quod actus humani quadrifariam dicuntur, quoad bonitatem et malitiam: quidam sunt per se mali, ut mentiri; quidam per se boni, ut colere Deum; quidam indifferentes, ut levare festucam de terra; quidam solitarie sumpti sonantes malum, qui tamen possunt ex adventitiis honestari ut sint boni, ut occidere hominem. Hoc enim solitarie sumptum, importat aliquid inconsonans rationi, violenta enim privatio vitae humanae rationi dissonat: sed si addatur *propter maius bonum, ab habente auctoritatem,* etc., efficitur consonans rationi. Nec propterea actus malus moraliter fit bonus moraliter: sed actus qui, si secundum se, idest solitarie, fieret, esset malus moraliter, quando fit circumdatus honestis conditionibus, est bonus moraliter. In hoc quarto genere locatam intelligito tristitiam. Quae in littera dicitur *simpliciter et secundum se,* idest solitarie, mala malitia morali: quia si appeteretur et haberetur sola, mala moraliter esset, ut patet ex dictis. Et tamen si appetatur et habeatur, supposito malo, etc.; bona moraliter esse potest, ut in secundo et tertio articulo patet.

* *Quodl.* IX, qu. VII, art. 2.

III. Ad primum igitur in oppositum * dicitur quod aequivocatur de ly *per se,* ut opponitur ad *per accidens,* et ut opponitur ad *cum alio.* Quod enim est moraliter malum per se, idest contra *per accidens,* habet malitiam in aliquo modo dicendi per se: et consequenter nunquam perdit illam. Quod autem est malum moraliter per se, idest non cum alio, habet solitarie malitiam, quam ex coniunctione cum alio perdit. Et hoc modo tristitia dicitur secundum se mala moraliter.

* Cf. num. I.

Ad secundum dicitur quod ratio illa non concludit tristitiam esse per se malam moraliter, ut dictum est: nec ad hoc affertur ab Auctore. Sed concludit quod tristitia est mala moraliter, si solitarie sumatur: quia importat aliquid, solitarie sumptum, dissonans rationi, scilicet privationem boni, inquietudinemque appetitus.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM TRISTITIA POSSIT ESSE BONUM HONESTUM

Infra, qu. LIX, art 3; Part. III, qu. XV, art. 6, ad 2, 3; qu. XLVI, art. 6, ad 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Augustinus, XII *super Gen. ad litt.* *, *Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.* Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

* Cap. XXXIII.

2. PRAETEREA, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti: dicit enim Apostolus, II *ad Cor.* IX *: *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

* Vers. 7.

3. PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *, *tristitia est de his quae, nobis nolentibus, accidunt* [α]. Sed non velle ea quae praesentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinae, cuius providentiae subiacent omnia quae aguntur. Ergo, cum conformitas humanae voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra * dictum est; videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis. Et sic non habet rationem honesti.

* Cap. XV. - Cf. etiam. cap. VI. α

* Qu. XIX, art. 9.

SED CONTRA, omne quod meretur praemium vitae aeternae, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi: ut patet per id quod dicitur Matth. V *: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo tristitia est bonum honestum.

* Vers. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod, secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim * quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali. Quae quidem duo in dolore corporali, attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

* Art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti. Quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus. Et ideo recedit a ratione boni honesti [β]. β

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quae detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti: sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

AD TERTIUM DICENDUM quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. - Mala vero poenalia praesentialiter contingunt, etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit: sed solum quod non contranitatur ordini divinae iustitiae *, ut supra * dictum est.

* D. 492.
* Qu. XIX, art. 10.

α) *accidunt.* – *acciderunt* ABCDEFGHL.

β) *boni.* – Om. PCDG*a*.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM TRISTITIA POSSIT ESSE BONUM UTILE

Part. III, qu. XLVI, art. 6, ad 2.

D TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim *Eccli.* XXX *: *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* (* Vers. 25.)

2. PRAETEREA, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis: quinimmo *idem sine tristitia, quam cum tristitia, est magis eligendum*, ut dicitur in III *Topic.* * Ergo tristitia non est bonum utile. (* Cap. II, n. 16.)

3. PRAETEREA, *omnis res est propter suam operationem*, ut dicitur in II *de Coelo* *. Sed *tristitia impedit operationem*, ut dicitur in X *Ethic.* * Ergo tristitia non habet rationem boni utilis. (* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. IV. * Cap. V, n. 5. - S. Th. lect. VII.)

SED CONTRA, sapiens non quaerit nisi utilia. Sed sicut dicitur *Eccle.* VII *, *cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia.* Ergo tristitia est utilis. (* Vers. 5.)

RESPONDEO DICENDUM quod ex malo praesenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est quo [α] appetitus contrariatur malo praesenti. Et ex ista parte tristitia non habet utilitatem: quia id quod est praesens, non potest non esse praesens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum vel repellendum malum contristans. Et quantum ad hoc, tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum; sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum: sicut Apostolus dicit, II *ad Cor.* VII *: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* (* Vers. 9.) – Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc [β] praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc, tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis: sicut dicitur *Eccle.* VII *: *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* (* Vers. 3.)

Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. Nam ipsum malum secundum se fugiendum est: ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet. Huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra * dictum est. (* Qu. XXXVII, art. 2.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam. Et quantum ad hoc, tristitia est utilis.

AD TERTIUM DICENDUM quod tristitia de operatione aliqua, impedit operationem: sed tristitia de cessatione operationis, facit avidius operari.

α) *quidem est quo.* – *quidem quo* ABCDGHIL, *quidem* EF, *quo* K. | β) *ex hoc.* – *ex hoc quod* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DOLOR CORPORIS SIT SUMMUM MALUM

D QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tristitia sit summum malum. *Optimo enim opponitur pessimum*, ut dicitur in VIII *Ethic.* * Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum. (* Cap. X, n. 2. - S. Th. lect. X.)

2. PRAETEREA, beatitudo est summum bonum hominis: quia est ultimus hominis [α] finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo *habeat quidquid velit, et nihil mali velit*, ut supra * dictum est. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem; ut patet per Augustinum, XIV *de Civ. Dei* *. Ergo tristitia est summum malum hominis. (* Qu. III, art. 4, arg. 5; qu. V, art. 8, arg. 3. - Cf. Aug. loc. ibi cit. * Cap. VI, XV.)

3. PRAETEREA, Augustinus sic argumentatur in I *Soliloq.* * *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior corpus est. Summum autem bonum est melioris partis optimum: summum autem malum, pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia: in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere: summum malum dolere.* (* Cap. XII.)

SED CONTRA, culpa est magis malum quam poena, ut in Primo * habitum est. Sed tristitia seu dolor pertinet ad poenam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae. Dicit enim Augustinus, in libro *de Vera Religione* *: *Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus* (* Qu. XLVIII, art. 6. * Cap. XII.)

α) *hominis.* – Om. codices.

rebus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? Et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, et poena peccati. Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum *. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum: aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quae est de vere malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo peius, scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia peius esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

* D. 531.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiae: scilicet iudidicium verum de bono et malo; et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum, per cuius privationem potest fieri deterius. Sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse β summum hominis bonum *, eo modo quo supra ** dictum est: tristitia autem non potest esse summum hominis malum *.

* D. 437.
** Qu. xxxiv, art. 3.
* D. 1003, 1028.

AD SECUNDUM DICENDUM quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum. Et propter hoc, tristitia vel dolor non potest esse summum malum: quia habet aliquam permixtionem boni.

AD TERTIUM DICENDUM quod peius est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur *quia nocet*, ut dicit Augustinus in *Enchirid.* * Unde maius malum est quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio, quam Augustinus inducit non ex sensu suo, sed ex sensu alterius *.

* Cap. xii. - Cf. *de Morib. Eccl. Cath. et de Morib. Manich.*, lib. II, cap. iii.
* Cornelii Celsi.

β) *esse. - fieri* ABCEFGHIKLpD; et ita mox Fl.

Commentaria Cardinalis Caietani

OMISSIS secundo et tertio articulis eiusdem quaestionis trigesimaenonae, in quarto articulo, in responsione ad primum, adverte quod dupliciter intelligi potest quod illa duo bona, scilicet veritas iudicii et rectitudo ordinis, sint communia delectationi et tristitiae: scilicet universaliter, vel indefinite. Si intelligitur universaliter, glossandum est: *deductis impedimentis.* Cum enim malum ex particularibus defectibus contingat, et falsum sit malum intellectus, et indebitus ordo malum voluntatis; ex defectu aliquo necesse est accidere et in intellectu falsum iudicium de bono aut malo, et in voluntate indebitus appetendi ordo.

Si vero intelligitur indefinite, tunc processus litterae ad inferendam universalem, scilicet quod in omni tristitia est aliquod bonum, per cuius remotionem potest fieri deterius, interpretandus est secundum locum *a maiori.* Maiores enim tristitiae et delectationes sunt quae ex vere coniunctis malis aut bonis, et vere apprehensis, consurgunt, quam quae ex apparentibus consurgunt: apparentia enim imitatur veritatem. Quasi diceret quod, quia maximis tristitiis et delectationibus communia sunt haec duo bona, consequens est ut omni tristitia possit esse deterius, per privationem alicuius illorum duorum bonorum.



QUAESTIO QUADRAGESIMA

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS. ET PRIMO, DE SPE ET DESPERATIONE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XXVI, Introd. * Qu. XLI. * Qu. XLVI.

CONSEQUENTER considerandum est de passionibus irascibilis *: et primo, de spe et desperatione; secundo, de timore et audacia *; tertio, de ira *.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

Secundo: utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio: utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto: utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto: utrum causa spei sit experientia.

Sexto: utrum in iuvenibus et ebriosis spes abundet.

Septimo: de ordine spei ad amorem.

Octavo: utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SPES SIT IDEM QUOD DESIDERIUM VEL CUPIDITAS

Supra, qu. XXV, art. 1; III *Sent.*, dist. XXVI, qu. I, art. 3; qu. II, art. 3, qu[a] 2; *De Virtut.*, qu. IV, art. 1; *Compend. Theol.*, part. II, cap. VII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes sit idem quod desiderium sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum *. Sed Augustinus, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV *de Civ. Dei* *. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

* Cf. qu. XXV, art. 4. * Cap. III, VII sqq.

2. PRAETEREA, passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra: Id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est obiectum cupiditatis vel desiderii, et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

SED CONTRA, diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu [α] cupiditate.

RESPONDEO DICENDUM quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei, quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. – Secundo, ut sit futurum: non enim spes est de praesenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. – Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. – Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium: sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut supra * dictum est. * Qu. XXV, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utrumque respicit bonum futurum: et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

AD SECUNDUM DICENDUM quod obiectum spei non est bonum futurum absolute: sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est *. * In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod obiectum spei non tantum [β] addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem: quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in Primo * dictum est. – Possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis: nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc, spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

* Qu. LXXXI, art. 2. – Cf. supra, qu. XXIII, art. 1.

α) *seu.* – *et Pa.*

β) *tantum.* – *solum* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis quadragesimae, in responsione ad tertium, adverte quod differentia secundum possibile vel impossibile dicitur *non omnino per accidens* se habere ad appetitum; et quod secundum hanc differt spes a desperatione. Dedit siquidem Auctor parum perseitatis huic differentiae respectu appetitus: quoniam est de secundariis differentiis, nullam constituentibus passionem. Spes enim differt a desperatione primo, per simplicem accessum et recessum a bono arduo: per possibilitatem autem et impossibilitatem, secundario. Unde etsi desperatio passio sensitiva non causetur nisi a bono arduo aestimato impossibili, desperatio tamen in voluntate causatur quandoque ex bono arduo futuro, aestimato quod non erit, quamvis credatur possibile: ut prae se ferunt credentes Deum omnipotentem ad superandum omnia peccata mundi; et quia aestimantes sunt sibi nunquam dandam veniam, desperant de vita aeterna. – Aliquid tamen perseitatis habere in littera manifestatur ex hoc, quod terminus motus causati ab appetitu est obiectum appetitus: ad idem enim consequendum movet quod appetit. Et ex differentia inter desiderium et spem, potest facile patere. Multi enim desiderant principatum, qui tamen non sperant illum. Et multa difficilia bona concupiscuntur, quae non sperantur, propterea quia non aestimantur ab appetentibus ut possibilia eis evenire: unde et fatentur se concupiscere vel desiderare, et non sperare.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SPES SIT IN VI APPREHENSIVA, AN IN VI APPETITIVA

III *Sent.*, dist. XXVI, qu. I, art. I; qu. II, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quaedam: dicit enim Apostolus, *Rom.* VIII *: *Si autem* [α] *quod non videmus speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est *exspectare.* Ergo spes ad cognitivam pertinet. * Vers. 25. α

2. Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes *confidentes* vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Praeterea, certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est *. Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est obiectum cognitivae, sed appetitivae virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem. * Art. praeced.

Respondeo dicendum quod, cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum [β], manifeste pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente *. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum obiectum; secundum diversas rationes obiecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali: et similiter alius motus ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum. β * D. 222.

Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile: scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicatur *exspectare* quasi *ex alio spectare,* inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat; secundum illud *Eccli.* LI *: *Respiciens eram ad adiutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem. * Vers. 10.

Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse [γ] adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae. γ

Ad tertium dicendum quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis *: sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum. Et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis. * D. 340.

α) *autem.* – Om. codices.
β) *bonum.* – *quoddam bonum* codices et *a.*
γ) *posse.* – *possibile* ABCDEFGKL.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SPES SIT IN BRUTIS ANIMALIBUS

III *Sent.*, dist. XXVI, qu. I, art. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit *. Sed cognoscere futurum [α] non pertinet ad animalia bruta, quae habent solum cognitionem sensitivam, quae non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XII.

2. PRAETEREA, obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quaedam differentiae veri et falsi, quae solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI *Metaphys.* * Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

* S. Th. lect. IV. - Did. lib. V, cap. IV, n. I.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, *super Gen. ad litt.* *, quod *animalia moventur visis.* Sed spes non est de eo quod videtur: *nam quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur *Rom.* VIII *. Ergo spes non est in brutis animalibus.

* Lib. IX, cap. XIV.

* Vers. 24.

SED CONTRA, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

RESPONDEO DICENDUM quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci: si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra * dictum est, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas *. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti: sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam [β] instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

* Qu. I, art. 2; qu. XXVI, art. I; qu. XXXV, art. I.

* D. 221.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid [γ] in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

AD SECUNDUM DICENDUM quod obiectum spei non est possibile, prout est quaedam differentia veri: sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subiectum. Sed obiectum spei est possibile quod dicitur secundum aliquam potentiam. Sic enim distinguitur possibile in V *Metaphys.* *: scilicet in duo possibilia praedicta.

* S. Th. lect. XIV. - Did. lib. IV, cap. XII, n. 9.

AD TERTIUM DICENDUM quod, licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

α) *futurum.* – *futura* Pa, *finem* G.
β) *quodam.* – *quodammodo* codices.
γ) *ad aliquid.* – Om. E. – *in* om. F; pro *praevideret*, *praeviderent* BCDFGHIpA, *praevidetur* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio, omisso secundo, dubium occurrit de eo quod dicitur *, quod bruta non cognoscunt futura. Videtur enim hoc et contra sensum, et contra rationem. Contra sensum quidem, quia moventur ad futura, et appetunt illa; timent futura, et cavent ab illis. – Contra rationem vero, quia ad perfectionem animalis perfecti exigitur quod cognoscat quidquid sibi conveniens aut disconveniens est, infra latitudinem cognoscibilium per animam sensitivam: alioquin natura defecisset. Sed pars sensitiva extendit se ad temporis perceptionem, ut patet in memoria: et distantia quae secundum tempus, sunt convenientia et nociva animalibus, ut patet in his quae timentur et sperantur. Ergo animal perfectum debet percipere futura, quae sunt absentia secundum tempus, sicut cognoscit distantia secundum locum.

* In resp. ad I.

II. Ad evidentiam huius ambiguitatis, sciendum est quod ex exterioribus motibus manifeste apparet in animalibus irrationabilibus esse appetitivos motus respectu futuri et boni, ut patet de spe et desperatione; et mali, ut patet de timore. Haec autem apparentia ducit necessario intellectum ad alteram duarum causarum: naturam scilicet, vel apprehensionem futuri. Oportet enim vel ex instinctu ad haec moveri; vel ex ipso obiecto cognito.

Et si quidem ponitur quod animalia timent et sperant non ex cognito futuro, sed ex naturae instinctu; minus nobilia ponuntur animalia. Manifestum est enim quod nobilius est appetere per apprehensionem, quam per naturam: et quod proprium motivum animalis est appetibile cognitum, ut patet in III *de Anima* *. Unde appetere non ex obiecto cognito, ex defectu cognitionis provenit, et ad ignobilitatem appetentis spectat. – Si vero creditur quod animalia timent et sperant ex obiecto futuro cognito, tunc animalia ponuntur nobiliter appetere, utpote ex propria causa appetitus animalis. Et servatur uniformitas passionum eorum: quoniam sicut amant et odiunt, delectantur et tristantur animaliter, ex propriis obiectis illarum passionum cognitis mota, ita timent, etc.

* Cap. X, n. 2, 3. - S. Th. lect. XV.

III. Et licet de nobilitate non sit dubium, de veritate tamen quaestio est. Cum enim ex possibilibus faciat natura melius, nec ullam perfectionem possibilem inveniri in aliquo genere deneget; et appetere futura cognita, si poneretur, esset non parvae perfectionis in natura sensitiva: ad hoc tota quaestio devenit, an sit possibile cognoscere futura notitia pure sensitiva. Si enim possibile est, negandum nullo pacto est inveniri in animalibus. Si autem impossibile, non defecit natura, sed supplevit instinctu quod impossibile erat fieri ab obiecto, ut animalia salvarentur.

Ad perspiciendum autem hoc, oportet cavere ne fallamur, intuendo cognitionem sensitivam in nobis. Quoniam in nobis, ex coniunctione ad partem intellectivam, plus ali-

quid sortita est quam sua puritas se extendit: ut patet de reminiscentia, quae est actus partis sensitivae, ut dicitur in libro *de Memoria et Reminiscentia* *, et tamen soli homini convenit, propter causam iam dictam. – Ex actibus quoque ipsorum animalium falli possumus facile. Quia, cum ex duabus supradictis * possint procedere causis, si una illarum determinate inferatur, erit sophisma *Consequentis*. Nec est voluntarium aut temerarium affirmare appetitum animalem futuri, et dubitare de causa eius, an sit cognitio futuri in appetente existens, an in datore naturae. Quoniam manifeste videmus in animalibus quosdam actus ex syllogismo procedentes, ut patet ex supradictis *: et tamen causam eorum non dicimus discursum in eis, sed instinctum naturae ab arte divina impressum, ordinate moventem; sicut in horologiis artis ordo relucet, et ordinate sonat.

* Cap. II. - S. Th. lect. VIII.

* Num. II.

* Qu. XIII, art. 2, ad 3.

IV. Sublata ergo via ex experientia in nobis, et ex actibus posterioribus in animalibus, ex ipsa natura cognitionis sensitivae et futuri, investigandum hoc restat. Futurum, cum sit temporis differentia, constat quod perceptibile est sensitiva cognitione, quatenus tempus est: quoniam memoria tempus praeteritum cognoscit determinate, ut heri, et indeterminate, ut olim; memoramur enim et quod heri vidimus, et quod olim, non certo nobis die, audivimus hoc. Unde si futurum perceptioni sensus repugnat, ex ratione propria, qua futurum est, oportet quod hoc habeat: et non secundum id in quo convenit cum praeterito. Et ex hoc apparet quod futurum, ex hoc quod non est in seipso, non repugnat perceptioni sensitivae: in hoc enim convenit cum praeterito, neutrum enim est in seipso; et tamen illud percipitur memorando. Proprium autem futuro, ut distinguitur contra praeteritum et praesens, est non esse nec fuisse, ac per hoc non immutare nec immutasse sensum. Et quoniam non aliter percipitur tempus a parte sensitiva nisi per * immutationem, ideo futurum repugnat perceptioni sensitivae. Cum enim tempus sit *numerus motus secundum prius et posterius* *, non aliter percipitur sensu tempus, nisi percipiendo quandam distantiam successivam ab illa mutatione usque ad illam: et sic, depictis in parte sensitiva hac et illa mutatione, percipitur tempus. Propter quod, illius tantum temporis praeteriti meminimus, cuius immutatio aliqua depicta retinetur. Unde cum futuri immutationes non sint in anima pictae, quandiu futurum est, imperceptibile erit in sensitiva parte futurum, ut sic. Et propterea in littera dicitur quod bruta non percipiunt futura. Sed spes, et similiter timor, et universaliter quaelibet passio irascibilis, in eis est motus animalis appetitus secundum substantiam, quia est actus secundus elicitus ex cognitione, seu obiecto cognito, ab appetente causatus: sed est naturalis secundum quid, pro quanto natura supplet, non obiectum cognitum (quia, ut in littera dicitur *, ex praesenti cognito sperant), sed proprietatem eius: quia sperant futurum, et non ex futuro ab eis cognito moventur.

* *propter* ed. 1514.

* Cf. Aristot., *Physic.*, lib. IV, cap. XI, n. 5. - S. Th. lect. XVII.

* In resp. ad 3.

V. Scito tamen cum his quod, sicut magna est differentia in dicendo, *A est futurum*, et dicendo, *A erit*, quoniam cum veritate primae stat falsitas secundae, ut dicitur in *de Somno et Vigilia* *; ita in essendo, quoniam *ab eo quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa* *; et similiter in repraesentando, immutando et cognoscendo. Primum enim ad id quod in praesenti de futuro praevenit, idest causas futuri, spectat: secundum ad ipsum quod futurum est. Cum enim dicimus *pluviam futuram,* causas pluviae significamus adesse, praeparatas ad eam: cum autem dicimus, *pluvia erit,* ipsam pluviam ponendam in esse dicimus. Ubi manifeste liquet quod, si causae illae impediuntur, secundum dictum non fuit verum, sed primum tantum. Et consequenter aliud et aliud esse significabatur, ut dictum est. Quia igitur aliud est nosse quod A est futurum, et aliud quod A erit; et differunt penes differentiam praesentis et futuri, quia dum cognoscitur quod A est futurum, cognoscitur praesens praeparatio futuri, dum cognoscitur vero quod A erit, cognoscitur ipsum futurum; et sensitivae cognitioni non praesens, sed futurum repugnat: consequens est quod, licet sensitiva pars non possit percipere quod quam timet percussio comminata, erit, aut quod captio praedae sperata erit; non prohibetur tamen percipere quod futura est. Sicut enim ovis videns lupum, ex sensatis speciebus elicit et percipit inimicum; ita canis videns leporem sic distantem, elicit et percipit praedam futuram. Nihil video huic obstare. Futuritio enim, sicut et praeteritio, inter intentiones elicitas ex speciebus sensatis numeranda videtur: propter quod non est extra genus perceptibilium sensu. Et est praesens: propter quod immutare potest sensitivam partem. Et latet sub speciebus sensatis in respectu ad talia animalia: sicut enim inimicitia defertur cum speciebus sensatis ex lupo ab ove, et non cum eisdem sensatis ab alio lupo; ita intentio futurae pluviae, praedae, laesionis, vindictae, etc., defertur animalibus istis, et non aliis.

* *De Divinat. per Somn.*, cap. II. - S. Th. lect. I.
* Arist. *Categor.*, cap. III, n. 22.

Nisi forte quis dicat quod, quia intentio futuri refert non ens: dicit enim habitudinem praeparationis ad id quod futurum est, quod constat non esse: – et nisi cognoscatur praeparatio illa ut sic, non percipitur intentio futuri. – Sed hoc non obstare videtur. Quia sicut animalia non negantur percipere possibile vel impossibile, ut sunt differentiae potentiarum, ut in littera dicitur, in responsione ad secundum; ita nec huiusmodi intentiones futurorum. Quod autem animalia cognoscant possibile eis vel impossibile, ex eo apparet quod canis motus ad capiendam coturnicem in aliquanta distantia, eandem coturnicem magis sibi appropinquantem super arborem se locantem miratur, et desistit a motu, appetens illam. Haec enim diversitas non ex parte appetitus, sed cognitionis, provenit: permanet siquidem in appetitu, sed apprehendit impossibilem sibi perventionem usque ad illam illic, quam prius alibi apprehendebat possibilem. Neutrum tamen cognoscit comparando potentiam ad actum, aut praesens futuro, aut id quod est ei quod erit, sic enim cognoscere rationis proprium est: sed simplici praesentatione simul offertur ut quoddam factibile, aut quoddam imminens, ita quod simul extrema quasi confunduntur oblata. Intellectus enim natus est adunata dividere, et e contra, perfecte: vis autem sensitiva interior, rivus quidam nobilis intellectus, nata est etiam distincta quasi unire, simplici tamen indistinctione. Propter quod animalia non percipiunt sensu futura neque possibilia, nisi quae imminent nunc: quasi perceptio eorum non tam se extendat ad futurum, quam ad quoddam praesens confusum: simili modo quo apud grammaticos tempus praesens ponitur.

VI. Et sic simul salvatur littera, quod animalia non cognoscunt futura: quia non apprehendunt ipsa ut quia erunt aut non erunt, quod est proprie cognoscere futura; et quia etiam ipsa esse futura non apprehendunt nisi imminentia, quod est apprehendere intentionem futuri sub quodam praesenti confuso. Et sustinetur quod animalia moventur ab obiecto proprio, scilicet futuro apprehenso, ad timendum, sperandum, vindicandum, etc.: apprehendere enim sic intentionem futuri, sufficit ad haec. – Quod si alicui haec non faciunt satis, meliori innitatur rationi.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SPEI CONTRARIETUR DESPERATIO

Supra, qu. XXIII, art. 2; infra, qu. XLV, art. 1, ad 2; III *Sent.*, dist. XXVI, qu. 1, art. 3, ad 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. *Uni enim unum est contrarium*, ut dicitur in X *Metaphys.* * Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

* S.Th. lect. VII.- Did. lib. IX, cap. V, n. 1.

2. PRAETEREA, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur α desperationi.

3. PRAETEREA, motui contrariatur β motus: quies vero opponitur motui ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

SED CONTRA EST quod desperatio nominatur per contrarium spei.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos: et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo, per accessum et per recessum respectu eiusdem termini: et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis *, sicut supra ** dictum est. Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi: et sic tendit in ipsum spes, quae importat quendam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in III *Ethic.* *, *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt.* Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui.

* Qu. XXIII, art. 2.
* D. 980.
** Loc. cit.
* Cap. III, n. 13. - S. Th. lect. VIII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali: haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis. Sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod desperatio non respicit malum sub ratione mali: sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi. Potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

AD TERTIUM DICENDUM quod desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus. Et propter hoc etiam, utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

α) *contrariatur.* – *est contraria* codices. | β) *contrariatur.* – *non contrariatur* Pa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM CAUSA SPEI SIT EXPERIENTIA

Infra, qu. XLII, art. 5, ad 1; qu. XLV, art. 3.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore.* Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est *. Ergo experientia non est causa spei.

* Cap. I, n. 1. - S. Th. lect. I.
* Art. 2.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *senes sunt difficilis spei, propter experientiam:* ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

* Cap. XIII, n. 11.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *de Caelo* *, quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae.* Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur: stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. VII.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *aliqui sunt bonae spei, propter multoties et multos vicisse:* quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

* Cap. VIII, n. 13. - S. Th. lect. XVII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, spei obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile: vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro *de Re Militari* *: *Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.*

* Art. 1.
* Cap. 1.

Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei: inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. – Sed per hunc modum experientia potest α etiam α esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis: causa autem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quendam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem *. Sed * D. 593. et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim β aliquid esse β possibile. Et sic causat spem.

Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis *multa evenerunt in deterius*.

Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

α) *etiam*. – Om. PK*a*.

β) *enim*. – *etiam* PACDHsB et *a*, *autem* GL, *sibi* I, ras. pB.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM IN IUVENIBUS ET IN EBRIOSIS ABUNDET SPES

Infra, qu. XLV, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iuventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quandam certitudi-
* Vers. 19. nem et firmitatem: unde *ad Hebr.* VI *, spes comparatur ancorae. Sed iuvenes et ebrii deficiunt a firmitate: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus et ebrietas non
α est α causa spei.

2. Praeterea, ea quae augent potestatem, ma-
* Art. praeced. xime sunt causa spei, ut supra * dictum est. Sed iuventus et ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Praeterea, experientia est causa spei, ut di-
* Ibid. ctum est *. Sed iuvenibus experientia deficit. Ergo iuventus non est causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III
* Cap. VIII, n. 14. - S. Th. lect. XVII. *Ethic.* *, quod *inebriati sunt bene sperantes*. Et in
* Cap. XII, n. 8. II *Rhetoric.** dicitur quod *iuvenes sunt bonae spei*.

Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II *Rheto-*
* Ibid. *ric.** Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est
* Art. 1. futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est *. Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. – Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus: et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei. – Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis: scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. – Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei.

Ad primum ergo dicendum quod in iuvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem: sed secundum eorum existimationem, habent potestatem; quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est *. * Art. praeced., ad 3.

α) *est*. – *sunt* EF.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM SPES SIT CAUSA AMORIS

Supra, qu. XXVII, art. 4, ad 3; infra, qu. LXII, art. 4, ad 3; IIa IIae, qu. XVII, art. 8; *De Virtut.*, qu. IV, art. 3.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum, XIV *de Civ. Dei* *, prima affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem.

* Cap. VII. - Cf. cap. IX.

2. PRAETEREA, desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est *. Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

* Qu. XXV, art. 2; qu. XXVIII, art. 6, ad 2.

3. PRAETEREA, spes causat delectationem, ut supra * dictum est. Sed delectatio non est nisi de bono [α] amato. Ergo amor praecedit spem.

* Qu. XXXII, art. 3.

SED CONTRA EST quod Matth. I *, super illud, « Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob », dicit Glossa *: *idest, fides spem, spes caritatem.* Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

* Vers. 2.
* Interlin.

RESPONDEO DICENDUM quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. – Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

α) *bono amato.* – *amato* P.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM SPES CONFERAT AD OPERATIONEM, VEL MAGIS IMPEDIAT

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spes non adiuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. PRAETEREA, tristitia impedit operationem, ut supra * dictum est. Sed spes quandoque causat tristitiam: dicitur enim *Prov.* XIII *: *Spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes impedit operationem.

* Qu. XXXVII, art. 3.
* Vers. 12.

3. PRAETEREA, desperatio contrariatur spei, ut dictum est *. Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adiuvat operationem: dicitur enim II *Reg.* II *, quod *periculosa res est desperatio.* Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

* Art. 4.
* Vers. 26.

SED CONTRA EST quod dicitur I *ad Cor.* IX *, quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi.* Et eadem ratio est in omnibus aliis.

* Vers. 10.

RESPONDEO DICENDUM quod spes per se habet quod adiuvet operationem [α], intendendo ipsam. Et hoc ex duobus. Primo quidem, ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem: existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem. – Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra * dictum est, causat delectationem: quae adiuvat operationem, ut supra * dictum est. Unde spes operationem adiuvat.

* Qu. XXXII, art. 3.
* Qu. XXXIII, art. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod spes respicit bonum consequendum: securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere. – Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui: in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

AD SECUNDUM DICENDUM quod spes per se causat delectationem: sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra * dictum est.

* Qu. XXXII, art. 3, ad 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant: unde periculosi hostibus fiunt.

α) *operationem.* – *ad operationem* codices.

QUAESTIO QUADRAGESIMAPRIMA

DE TIMORE SECUNDUM SE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

CONSEQUENTER considerandum est, primo, de timore [α]; et secundo, de audacia *.

α · * Cf. qu. XL, Introd.

Circa timorem consideranda sunt quatuor: primo, de ipso timore; secundo, de obiecto eius *; tertio, de causa ipsius *; quarto, de effectu **.

* Qu. XLII. * Qu. XLIII. ** Qu. XLIV.

Circa primum quaeruntur quatuor.
Primo: utrum timor sit passio animae.
Secundo: utrum sit specialis passio.
Tertio: utrum sit aliquis timor naturalis.
Quarto: de speciebus timoris.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM TIMOR SIT PASSIO ANIMAE

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit passio animae. Dicit enim Damascenus, in libro III *, quod *timor est virtus secundum systolen,* idest contractionem, *essentiae desiderativa.* Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II *Ethic.* * Ergo timor non est passio.

* De Fide Orth., lib. III, cap. XXIII. · * Cap. V, n. 3, 4. - S. Th. lect. V.

2. PRAETEREA, omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II libro *. Ergo timor non est passio.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XII.

3. PRAETEREA, omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed praesentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

SED CONTRA EST quod Augustinus, in XIV *de Civ. Dei* *, enumerat timorem inter alias animae passiones.

* Cap. V sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod, inter ceteros animae motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra * dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis: eo quod passio est effectus agentis. Et per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur [β] pati. Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis [γ] habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum.

* Qu. XXII. · β · γ

Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum: fit enim cum quadam transmutatione, scilicet *cum contractione,* ut Damascenus dicit *. Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum [δ]. Unde verissime sibi competit ratio passionis. – Tamen post tristitiam, quae est de malo praesenti: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens.

* Loc. cit. in arg. I. · δ

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod virtus nominat quoddam principium actionis: et ideo, inquantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem quae est habitus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis, ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis, absque praesentia corporali vel reali: inquantum scilicet malum quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae.

AD TERTIUM DICENDUM quod sensus non apprehendit futurum: sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

α) *primo, de timore.* – *de timore primo* ABCDGHIL, *de timore et audacia et primo de timore* E, *de timore et primo de timore* F, *de timore primo de timore secundum se* K. – *et* om. EF. – Pro *Circa timorem, Circa haec* K.

β) *dicuntur.* – *dicitur* codices.

γ) *Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis.* – Om. PEKa.

δ) *aliquod bonum.* – *aliquem* codices.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM TIMOR SIT SPECIALIS PASSIO


AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *quem non exanimat metus, nec cupiditas eum vastat, nec aegritudo,* idest tristitia, *macerat, nec ventilat gestiens et vana laetitia.* Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliae passiones removentur. Non ergo passio est specialis, sed generalis.

* Qu. xxxiii.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio.* Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quaedam mali. Ergo timor non est passio specialis.

* Cap. ii, n. 2. - S. Th. lect. ii.

3. PRAETEREA, si timor esset passio specialis, praecipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* *, quod *timor est tristitia quaedam:* et Damascenus dicit * quod *timor est virtus desiderativa:* tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra * dictum est. Non est ergo passio specialis: cum pertineat ad diversas potentias.

* Cap. v, n. 1.
* De Fide Orth., lib. III, cap. xxiii.
* Qu. xxiii, art. 4.

SED CONTRA EST quod condividitur aliis passionibus animae; ut patet per Damascenum, in II libro *.

* De Fide Orth., lib. II, cap. xii, xv.

RESPONDEO DICENDUM quod passiones animae recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quae habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem. Et ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae: non ideo quia sit passio generalis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est *. Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur, ut supra * dictum est; ideo timori attribuuntur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum timoris est contristans, si praesens fuerit: unde et Philosophus dicit ibidem quod timor procedit *ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi.* Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia, sicut spes oritur [α] a desiderio boni, ita timor ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra * dictis patet.

* Qu. xxv, art. 1.
* Qu. xxv, art. 2; qu. xxix, art. 2; qu. xxxvi, art. 2.

α) *oritur.* – *causatur vel oritur* Pa. – Eaedem post *timor* addunt *est.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SIT ALIQUIS TIMOR NATURALIS


AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus, in III libro *, quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore.*

* De Fide Orth., lib. III, cap. xxiii.

2. PRAETEREA, timor ex amore oritur, ut dictum est *. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

* Art. praeced., ad 1.
* S. Th. lect. xii.

3. PRAETEREA, timor opponitur spei, ut supra * dictum est. Sed est aliqua spes naturae: ut patet per id quod dicitur *Rom.* IV * de Abraham, quod *contra spem* naturae, *in spem* gratiae *credidit.* Ergo etiam est aliquis timor naturae.

* Qu. xl, art. 4, ad 1.
* Vers. 18.

SED CONTRA, ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

RESPONDEO DICENDUM quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivae virtutis: sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. – Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra * dictum est, motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum *. Et per hunc modum, etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis, quandoque dicuntur naturales.

* Qu. x, art. 1; qu. xvii, art. 9, ad 2.
* D. 196.

Et per hunc modum potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut Philosophus dicit

* Cap. v, n. 1. in II *Rhetoric.* *, timor *de malo corruptivo,* quod natura refugit propter naturale desiderium essendi: et talis timor dicitur [α] naturalis. Est iterum *de malo contristativo,* quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus: et talis timor non est naturalis. Sicut etiam supra * amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale. (* Qu. xxvi, art. 1; qu. xxx, art. 3; qu. xxxi, art. 7.)

Sed secundum primam acceptionem *naturalis,* sciendum est quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes: aliae vero naturales dici non possunt. Et hoc ideo, quia amor et odium, desiderium et fuga, important inclinationem quandam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. Et ideo est [β] amor quidam naturalis: et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. – Sed aliae passiones animae important quosdam motus ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis. Vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est* quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris: unde quae [γ] carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere. Aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis: puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis. (* Qu. xxxi, art. 1, 3; qu. xxxv, art. 1.)

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *dicitur.* – *esse* addunt Pa. – Eaedem pro *Est, Et.*
β) *est.* – Om. ABCDEFGIKLpH.
γ) *quae.* – *quia* C, *qui* PHK.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SPECIES TIMORIS

III *Sent.*, dist. xxvi, qu. i, art. 3; dist. xxxiv, qu. ii, art. 1, qu^a 2, ad 6; *De Verit.*, qu. xxvi, art. 4, ad 7.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter Damascenus * assignet sex species timoris: scilicet *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam.* Ut enim Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, *timor est de malo contristativo.* Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiae. Sunt autem quatuor species tristitiae, ut supra * dictum est. Ergo solum debent esse quatuor species timoris, eis correspondentes. (* De Fide Orth., lib. II, cap. xv. — * Cap. v, n. 1. — * Qu. xxxv, art. 8.)

2. PRAETEREA, illud quod in actu nostro consistit, nostrae potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est *. Non ergo segnities et erubescentia et verecundia, quae respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris. (* Art. 2.)

3. PRAETEREA, timor est de futuro, ut dictum est *. Sed *verecundia est de turpi actu iam commisso,* ut Gregorius Nyssenus * dicit. Ergo verecundia non est species timoris. (* Art. 1, 2. — * Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. xx, al. lib. IV, cap. xiv vel xiii.)

4. PRAETEREA, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. PRAETEREA, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio *Metaphys.* * Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris. (* Lib. I, cap. ii, n. 8. - S. Th. lect. iii.)

SED IN CONTRARIUM sufficiat auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni *. (* Cf. loc. cit. arg. 1, 3.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum, potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur *segnities:* cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. – Secundo, turpitudo laedens opinionem. Et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est *erubescentia:* si autem sit de turpi iam facto, est *verecundia.* (* Art. 2.)

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione [α] potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis: cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est *admiratio.* – Secundo, ratione dissuetudinis: quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est *stupor,* qui causatur ex insolita imaginatione. – Tertio modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest: sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur *agonia.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illae species tristitiae quae supra * positae sunt, non accipiuntur secundum diversitatem obiecti, sed secundum effectus [β], et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet quod illae species tristitiae respondeant [γ] istis speciebus timoris, quae accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris. (* Loc. cit. in arg.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod operatio secundum quod iam fit, subditur potestati operantis. Sed

α) *triplici ratione.* – *tripliciter* Pa.
β) *effectus.* – *diversitatem effectus* EF.
γ) *respondeant.* – *correspondeant* P.

aliquid circa operationem considerari potest facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc, segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum quod de actu praeterito potest timeri convitium vel opprobrium futurum. Et secundum hoc, verecundia est species timoris.

Ad quartum dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris; sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. – Vel potest dici quod, sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala: ut [δ] hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum. δ

Ad quintum dicendum quod admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi: sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.

δ) *ut*. – *et* PEFHK. – Pro *habeat*, *habent* EFK, *habet* H.

Commentaria Cardinalis Caietani

In tota quaestione quadragesimaprima nihil mihi occurrit scribendum, nisi quod advertas admirationem ab Aristotele, in I *Rhetoric.* *, poni concupiscentiam, a Damasceno vero timorem: aut quia communius ea usus est Aristoteles, iste vero specialiter, ut est respectu difficilis mali; aut quia utraque passio in admiratione clauditur, scilicet concupiscentia et timor, et ratione illius delectat, ratione istius non. Et quoniam experimur admirantes nos delectari, ut superius * dictum est, admiratio magis concupiscentiae quam timoris habet. Videtur tamen aliquid timoris semper habere, dum timet malum difficultatis, ut in responsione ad quartum: vel potius iudicii, ut in responsione ad ultimum dicitur. Utrumque enim malum praesto est admiranti, laboris scilicet et erroris: sed hoc communius videtur.

* Cap. xi, n. 21.

* Qu. xxxii, art. 8.



QUAESTIO QUADRAGESIMASECUNDA

DE OBIECTO TIMORIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XLI, Introd.

DEINDE considerandum est de obiecto timoris *. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum.

Secundo: utrum malum naturae sit obiectum timoris.

Tertio: utrum timor sit de malo culpae.

Quarto: utrum ipse timor timeri possit.

Quinto: utrum repentina magis timeantur.

Sexto: utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OBIECTUM TIMORIS SIT BONUM, VEL MALUM

IIª IIªᵉ, qu. XIX, art. I, II.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum sit obiectum timoris. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

* Qu. XXXIII.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *potestas, et super alium ipsum* [α] *esse, est terribile.* Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

* Cap. V, n. 3 sqq.

3. PRAETEREA, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus; secundum illud Psalmi XXXIII *: *Timete Dominum, omnes sancti eius.* Ergo etiam timor est de bono.

* Vers. 10.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit, in II libro *, quod timor est de malo futuro.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XII.

RESPONDEO DICENDUM quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI *Ethic.* * Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto: quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde, cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium obiectum.

* Cap. II, n. 2. – S. Th. lect. II.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde, cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. – Et secundum hoc dicit Augustinus * quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.

* Vide arg. 1.

Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius: inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo, sicut spes, ut supra * dictum est, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. – Et per hunc modum Deus timetur ab homine *, inquantum potest infligere poenam, vel spiritualem vel corporalem. – Per [β] hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis *, maxime quando est laesa [γ], vel quando est iniusta: quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur *super alium esse*, idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre: sicut ille qui est conscius criminis, timetur [δ], ne crimen revelet.

* Qu. XL, art. 7.

* Vide arg. 3.

* Vide arg. 2.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *alium ipsum.* – *ipsum alium* E, *alium* P.
β) *Per* – *Et per* PBFK.
γ) *laesa.* – *laesiva* Pa. – Pro *iniusta, iusta* EFG.
δ) *timetur ... revelet.* – *timet ... reveletur* PH.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN primo articulo quaestionis quadragesimaesecundae, dubitationem faciunt illae duae universales affirmativae in littera positae, scilicet: *Omnis motus appetitivae virtutis importans prosecutionem, habet bonum pro obiecto*; et, *Omnis motus appetitivae virtutis importans fugam, habet malum pro obiecto.* Habent enim instantias manifestas. Primae quidem obstat audacia, quae importat prosecutionem, et tamen obiectum eius est malum. Secundae vero obstat desperatio, quae importat fugam, et obiectum eius est bonum.

II. Ad hoc dicitur quod sermo praesens intelligitur de omnibus *per se:* instantiae autem allatae sunt de omnibus *per accidens.* Prosecutio enim per se sibi vindicat bonum, et e converso: et similiter fuga per se sibi vindicat malum, et e converso. Unde nulla prosecutio est mali nisi per accidens, scilicet propter coniunctum bonum. Et hoc modo audacia est motus prosecutivus mali, ut infra, qu. XLV *, patet. Et similiter nulla fuga est boni nisi per accidens, scilicet propter coniunctum malum. Et hoc modo desperatio

* Art. 2.

est fuga boni. Et hic est tertius modus accidentalitatis inventae in passionibus animae respectu boni et mali *, de quo infra * erit sermo.

* Cf. supra, qu. xxv, art. 2, Comment. num. III.
* Qu. XLV, art. 2.

III. In toto residuo quaestionis eiusdem, adverte quod, quia obiectum timoris includit in se tria, scilicet malum, arduum, futurum, ex his redditur ratio timendorum et non timendorum, et magis et minus timendorum. Ex ratione namque futuri, excluduntur multum distantia secundum tempus, et praesentia, et inevasibilia: quae enim apprehenduntur aliquo horum modorum, ut minus futura habentur, ut patet in secundo articulo. – Ex ratione vero ardui, seu difficilis ad evadendum vel resistendum, excluduntur mala culpae, et timor ipse quodammodo; et insolita ac repentina magis timentur: ut in tertio, quarto et quinto articulis patet. – Ex ratione vero mali, non timetur per se nisi malum; et magis timetur interminabile: ut in primo et ultimo articulo patet. – Et sic habes obiectum timoris, et ex ipso rationes timendorum unitas: quod potes in aliis facere.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MALUM NATURAE SIT OBIECTUM TIMORIS

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non sit de malo naturae. Dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* *, quod *timor consiliativos facit.* Non autem consiliamur de his quae a natura eveniunt, ut dicitur in III *Ethic.** Ergo timor non est de malo naturae.

* Cap. v, n. 14.
* Cap. III, n. 3 sqq. - S. Th. lect. VII.

2. PRAETEREA, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. PRAETEREA, natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae; ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *inter omnia terribilissimum est mors,* quae est malum naturae.

* Cap. VI, n. 6. - S. Th. lect. XIV.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit in II *Rhetoric.* *, timor provenit *ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi.* Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae. Et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor.

* Cap. v, n. 1.

Sed considerandum est quod malum naturae quandoque est a causa naturali: et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat [α] naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae; sicut mors naturalis, et alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturae provenit ex causa non naturali: sicut mors quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat *ex phantasia futuri mali,* ut dicit Philosophus *; illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans: hoc enim, propter distantiam, imaginamur ut non futurum. Et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, *quae valde longe sunt, non timentur: sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est* [β], *nihil curant.* – Alio modo aestimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *illi qui iam decapitantur, non timent,* videntes sibi necessitatem mortis imminere; *sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.*

* Loc. proxime cit.
* Ibid.
* Cap. v, n. 14.

Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod malum naturae quandoque non provenit a natura, ut dictum est *. Secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri. Et sub hac spe, potest esse consilium de vitatione ipsius.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod malum naturae, etsi semper immineat, non tamen semper immineat de propinquo. Et ideo non semper timetur.

AD TERTIUM DICENDUM quod mors et alii defectus naturae proveniunt a natura universali: quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturae, est dolor et tristitia de huiusmodi malis, cum sunt praesentia; et timor, si immineant in futurum.

α) *privat.* – *privatur* PABCDHIKL*a*.

β) *est.* – Om. ABCDGHIKL.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM TIMOR SIT DE MALO CULPAE

I[a] II[ae], qu. CXLIV, art. 2.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor possit esse de malo culpae. Dicit enim Augustinus, *super Canonicam Ioan.* *, quod *timore casto timet homo separationem a Deo.* Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa; secundum illud Isaiae LIX *: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo timor potest esse de malo culpae.

* Tract. IX.
* Vers. 2.

* Cap. IV, VI. 2. Praeterea, Tullius dicit, in IV *de Tusculanis Quaest.* *, quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum praesentia tristamur.* Sed de malo culpae potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpae aliquis potest timere.

3. Praeterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de [α] bono virtutis, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.* * Et Apostolus dicit, *ad Gal.* V *: *Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis.* Ergo etiam timor potest esse de malo culpae.

* Cap. IV, n. 5. - S. Th. lect. IV.
* Vers. 10.

4. Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra * dictum est. Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpae. Ergo et timor.

* Qu. XLI, art. 4.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus.*

* Cap. V, n. 1.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, sicut obiectum spei est bonum futurum arduum quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subiacet potestati et voluntati nostrae, non habet rationem terribilis: sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpae propriam causam habet voluntatem humanam. Et ideo proprie non habet rationem terribilis.

* Qu. XL, art. 1; qu. XLI, art. 2.

Sed quia voluntas humana [β] ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum; si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpae, inquantum est ab [γ] exteriori causa: puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria: sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum quod separatio a Deo est quaedam poena consequens peccatum: et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo: differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo praesenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute: unde potest esse de quocumque malo, sive parvo sive magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate seu difficultate: quae tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quae sunt futura, de quibus tristamur cum sunt praesentia, sed aliqua, quae scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium: et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati: et ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca. Bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra * dictum est, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quae consequitur ipsum: quae est a causa extrinseca. * Qu. XLI, art. 4, ad 2, 3.

α) *de.* – *in* ABCDFGHIKL.
β) *humana.* – Om. *Pa.*
γ) *ab.* – *de* codices.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM TIMOR IPSE TIMERI POSSIT

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur ne amittatur: sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat. Quod videtur esse inconveniens.

2. Praeterea, timor est quaedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Praeterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam, pari ratione, potest timere timorem.

* Art. praeced. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit: non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali. Et secundum hoc, potest aliquis timere timorem: ne scilicet immineat ei necessitas timendi, propter ingruentiam alicuius excellentis mali. – Subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo potest timorem repellere. Et secundum hoc, timor non potest timeri, ut dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* * Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est. * Qu. XXXIII.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis timor est unus timor: sed secundum diversa quae timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin uno [α] timore aliquis praeservet se ab

α) *uno.* – *in uno Pa.*

alio timore, et sic custodiat se non timentem β illo timore.

Ad secundum dicendum quod, cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis; non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum quod propter diversitatem timorum iam * dictam, timore praesenti potest homo timere futurum timorem. * In resp. ad 2.

β) *non timentem.* – *non timere tunc* P.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM REPENTINA MAGIS TIMEANTUR

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

* Cap. v, n. 11. 2. Praeterea, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.**, quod magis timentur *non qui acutae sunt irae, sed mites et astuti.* Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Praeterea, quae sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur: unde Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui, si cognoverint quod aliud sit* α *quam suspicantur, fugiunt.* Ergo repentina minus timentur. * Cap. viii, n. 16. – S. Th. lect. xvii.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II *Confess.* *: *Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quae amantur adversantia, dum praecavet securitati.* * Cap. vi.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit: scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem, facit ad hoc quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia, et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo, sicut propter diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III *de Tusculanis Quaest.* *; ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali. – Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum, facit ad debilitatem timentis: inquantum subtrahit remedia quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum, quae esse non possunt quando ex improviso malum occurrit. * Art. 3; qu. xli, art. 2. * Cap. xxx.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum spei est bonum quod quis potest adipisci. Et ideo ea quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem: et eadem ratione, diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo, sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam: et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin praevideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram: et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest praevideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum quod, per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. Unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem praeexistentem divitias magis aestimat: et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse β malum. – Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat: puta cum hostes se insidiose occultant. Et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

α) *sit.* – *sint* ABCDEFGIKLpH et *a.*

β) *esse.* – Om. ABCDEFGIL.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM EA CONTRA QUAE NON EST REMEDIUM, MAGIS TIMEANTUR

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quae non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra * dictum est. Sed in malis quae non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur. * Art. 2.

2. Praeterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest: non enim, secundum naturam, potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* * Non ergo ea magis timentur quae remedium non habent. * Cap. v, n. 1.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I *Ethic.* *, * Cap. vi, n. 6. – S. Th. lect. vii.

quod *non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei: neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum.* Ergo, eadem ratione, neque maius malum. Sed ea quae non habent remedium, non videntur differre ab aliis nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt peiora, vel magis timenda.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *omnia timenda sunt terribiliora quaecumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt; aut non facilia.*

* Cap. v, n. 12.

RESPONDEO DICENDUM quod obiectum timoris est malum: unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra * dictis apparet. Inter ceteras autem circumstantias, diuturnitas, vel etiam perpetuitas, magis videtur [α] facere ad augmentum mali. Ea enim quae sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur: unde si pati aliquid in tanto tempore est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum. Et secundum hanc rationem, pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quae, postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna. Et ideo maxime redduntur timenda.

* Qu. xviii, art. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat. Et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. – Aliud remedium mali est, quo malum iam praesens removetur. Et de tali remedio nunc loquimur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen, quia non imminet de prope, non timetur, ut supra * dictum est.

* Art. 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

α) *videtur.* – *videntur* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In responsione ad ultimum ultimi articuli eiusdem quaestionis quadragesimaesecundae, breviter scito quod bonitas rei est duplex: scilicet spectans ad ipsam rei substantiam, et circumstans eam; sicut bonitas caloris est esse calorem ut quatuor vel sex, etc., vel esse in tali subiecto aut loco, etc. Duratio non auget primam bonitatem, sed secundam. Non enim calor durans triduo, est secundum se perfectior calore unius horae: sed bene est perfectior secundum circumstantiam temporis. Et hoc intendit tam Aristoteles ibi, quam Auctor hic: qui ideo in corpore articuli praemisit quod malum augetur dupliciter, scilicet secundum suam speciem, et secundum circumstantias. Praesenti enim proposito sat est quod malum apprehendatur ut maius: sive ex hac, sive ex illa proveniat causa, nihil refert.



QUAESTIO QUADRAGESIMATERTIA

DE CAUSA TIMORIS

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XLI, Introd.

DEINDE considerandum est de causa timoris *. Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum causa timoris sit amor.
Secundo: utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CAUSA TIMORIS SIT AMOR

In Psalm. XVIII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed *timor introducit amorem caritatis,* ut Augustinus dicit, *super Canonicam Ioan.* * Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

* Tract. IX.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.**, quod *illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala.* Sed per hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

* Cap. V, n. 13.

3. PRAETEREA, supra * dictum est quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

* Qu. XLII, art. 3.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

* Qu. XXXIII.

RESPONDEO DICENDUM quod obiecta passionum animae se habent ad eas tanquam formae ad res naturales vel artificiales: quia passiones animae speciem recipiunt ab obiectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo, est causa obiecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam obiecti vel per modum causae efficientis: vel per modum dispositionis materialis. Sicut obiectum delectationis est bonum apparens conveniens coniunctum: cuius causa efficiens est illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis, est habitus, vel quaecumque dispositio secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei coniunctum.

Sic igitur, in proposito, obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius, per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, timor per se et primo respicit ad malum [α] quod refugit, quod opponitur alicui bono amato. Et sic per se timor nascitur ex amore. – Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum. Et sic per accidens quandoque timor inducit amorem: inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra * dictum est.

* Qu. XLII, art. I.

* Qu. XL, art. 7.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ille a quo expectantur [β] mala, primo quidem odio habetur: sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis. Amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *ad malum.* – *malum* P.

β) *expectantur.* – *expectamus* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN quaestione quadragesimatertia tota nihil scribendum occurrit, nisi ex utroque articulo attentum te reddere, ut discas causas passionum cognoscere et discernere ex parte obiecti, et subiecti; et secundum singulas conditiones obiecti, proprias causas; et diversimode constituendo eas, scire respondere ad quaesita de causis passionum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CAUSA TIMORIS SIT DEFECTUS

In Psalm. XXVI.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

2. PRAETEREA, illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in II *Rhetoric.* * Ergo defectus non est causa timoris.

* Cap. v, n. 14.

3. PRAETEREA, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed *decertantes timent eos qui pro eisdem decertant,* ut dicitur in II *Rhetoric.** Ergo defectus non est causa timoris.

* Cap. v, n. 9.

SED CONTRA, contrariorum contrariae sunt causae. Sed *divitiae, et robur, et multitudo amicorum, et potestas, excludunt timorem,* ut dicitur in II *Rhetoric.** Ergo ex defectu horum timor causatur.

* Cap. v, n. 20.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus, per se loquendo, est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia. Et adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni cuius contrarium timetur.

* Art. praeced.

Quantum vero ad secundum, virtus et robur, per se loquendo, est causa timoris: ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre: puta propter iniustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi [α]. α

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione praesentis mali. Et ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

AD TERTIUM DICENDUM quod decertantes timent non propter potentiam, qua decertare possunt: sed propter defectum potentiae, ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

α) *laedi.* – *se laedi* codices.



QUAESTIO QUADRAGESIMAQUARTA

DE EFFECTIBUS TIMORIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xli, Introd.

DEINDE considerandum est de effectibus timoris*. Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum timor faciat contractionem.
Secundo: utrum faciat consiliativos.
Tertio: utrum faciat tremorem.
Quarto: utrum impediat operationem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM TIMOR FACIAT CONTRACTIONEM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus, magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis: cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. PRAETEREA, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat: ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. PRAETEREA, verecundia est quaedam species timoris, ut supra * dictum est. Sed *verecundati rubescunt,* ut dicit Tullius, IV *de Tusculanis Quaest.* *, et Philosophus, in IV *Ethic.* * Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

* Qu. xli, art. 4.
* Cap. viii.
* Cap. ix, n. 2. - S. Th. lect. xvii.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit, in III libro *, quod *timor est virtus secundum systolen,* idest secundum contractionem.

* De Fide Orth., lib. III, cap xxiii.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis quod difficile repelli potest, ut supra * dictum est. Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra * dictum est. Virtus autem, quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora, propter debilitatem virtutis: et videmus etiam in civitatibus quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora.

* Qu. xxviii, art. 5.
* Qu. xli, art. 2.
* Qu. xliii, art. 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit in libro *de Problematibus* *, licet in timentibus retrahantur ^α^ spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora: et ideo congregantur spiritus et calor circa cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. - Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora: quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

* Sect. XXVII, Probl. iii. α

AD SECUNDUM DICENDUM quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest ^β^, ad repellendum nocivum praesens quod infert dolorem: unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus. Et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo Philosophus dicit, in libro *de Problematibus* *, quod, multiplicatis introrsum spiritibus et calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc, dolentes vix se possunt continere quin clament. - Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est*. Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et propter hoc, timor tacentes facit. Et inde est etiam quod *timor trementes facit,* ut dicit Philosophus ^γ^, in libro *de Problematibus* *.

β
* Ibid., Probl. ix
* In resp. ad arg. praeced.
γ
* Loc. cit., Probl. i, vi, vii. - Cf. art. 3, ad 3.

AD TERTIUM DICENDUM quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae. Et propter hoc, in huius-

α) *retrahantur.* - *retrahatur* PEFH, *trahuntur* A. - *spirituum* om. EFG.

β) *potest.* - Om. BEFGHKL*a*.

γ) *dicit Philosophus.* - *dicitur* codices.

modi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis: sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet. Et inde est quod *timentes mortem pallescunt,* ut dicitur in IV *Ethic.* * – Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali. Et ideo fit quidem [δ] contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem: sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora. Et propter hoc, verecundati rubescunt.

* Cap. IX, n. 2. – S. Th. lect. XVII.

δ) *quidem.* – *quaedam* PFa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis quadragesimaequartae dubium occurrit, eo quod responsio ad tertium contrariatur corpori articuli, et universali doctrinae de consonantia motus corporalis et motus animalis in passionibus. Nam secundum universalem doctrinam in corpore traditam, sicut timor consistit in contractione animi, ita transmutatio illi unita in contractione caloris et spirituum. Et tamen in responsione ad tertium dicitur quod in verecundia est contractio animi, sed non naturae corporalis. Hoc enim non stat cum universalitate illius doctrinae.

Ad hoc dicitur quod in huiusmodi passionibus inveniuntur duo motus corporales: primus, ab extra ad intus; secundus, ab intus ad inferiora vel superiora. Et primus quidem est ille motus qui ut materia est passionis: secundus vero effectus potius est. Unde dolor et timor in motu qui est ut materia passionis, conveniunt: uterque enim est ab extra ad intra. Sed in motu qui consequitur, differunt: nam ad dolorem sequitur motus ad superiora, vel prout opus est, ut in responsione ad secundum dicitur; in timore, motus consequens quandoque est ad inferiora. Et hoc evenit quoties timor ducit ad frigus ingrossans spiritus. Quod tunc non evenit, cum modicus est timor, qualis videtur esse verecundia: contractus siquidem in ea spiritus * ad intra, et obiecto timoris non repugnante naturae, sed soli appetitui, non sequitur frigus naturae inimicum. Et sic anima diffundit in faciem ruborem. – Semper ergo fit in timore contractio ad intus: sed quia non semper fit usque ad frigus ingrossans, ideo in littera negatur contractio naturae corporeae; non quia non fiat, sed quia non fit consummata usque ad frigus.

* *contractis ... spiritibus?*

In reliquis tribus articulis eiusdem quadragesimaequartae quaestionis nihil occurrit scribendum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM TIMOR FACIAT CONSILIATIVOS

IIª IIªᵉ, qu. CXXIX, art. 7; *In Psalm. XII.*



Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est eiusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Praeterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet,* ut Tullius dicit, in IV *de Tusculanis Quaest.** Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

* Cap. VIII.

3. Praeterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *timor consiliativos facit.*

* Cap. V, n. 14.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo, a voluntate seu sollicitudine consiliandi. Et sic timor consiliativos facit. Quia, ut Philosophus in III *Ethic.* * dicit, *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus.* Ea autem quae timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala [α], sed habent quandam magnitudinem: tum ex eo quod apprehenduntur ut quae difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut iam * dictum est. Unde homines maxime in timoribus quaerunt consiliari.

* Cap. III, n. 10. – S. Th. lect. VII.

* Qu. XLII, art. 2.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus, a facultate bene consiliandi. Et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit. Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid vel maius vel minus quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti, ea quae timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii, quaelibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus, impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet; potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos: quia, ut in II *Rhetoric.* * Philosophus dicit, *nullus consiliatur de his de quibus desperat;*

* Cap. V, n. 14.

α) *mala.* – *magna* E, om. F.

* Cap. III, n. 13. - S. Th. lect. VIII. sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III *Ethic.* * Timor tamen facit magis consiliativos quam spes. Quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi: timor autem de malo, prout vix repelli potest: et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes. In difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est *. * In corpore.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM TIMOR FACIAT TREMOREM

Supra, art. 1, ad 2; *In Psalm. XVII.*

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cuius signum est quod timentes sitiunt, et praecipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. PRAETEREA, emissio superfluitatum ex calore accidit: unde, ut plurimum, medicinae laxativae sunt calidae. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem. Et sic non causat tremorem.

3. PRAETEREA, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit; videtur quod similiter in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

* Cap. VIII. SED CONTRA EST quod Tullius dicit, in IV *de* α *Tusculanis Quaest.* *, quod *terrorem* [α] *sequitur tremor, et pallor, et dentium crepitus.*

* Art. 1. RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora: et ideo exteriora frigida remanent. Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra: ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II *de Anima* *. * Cap. IV, n. 16. - S. Th. lect. IX.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest circa nutritivam. Et ideo, consumpto humido, consequitur sitis: et etiam interdum solutio ventris, et urinae emissio, et quandoque etiam seminis. - Vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit, in libro *de Problematibus* *. * Sect. XXII, Probl. XI.

Unde patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM DICENDUM quod, quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce, propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor. Tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula, propter continuationem ad cor: unde et crepitus [β] dentium sequitur. Et eadem ratione β brachia et manus tremunt. - Vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia. Propter quod et genua tremunt timentibus; secundum illud Isaiae XXXV *: *Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.* * Vers. 3.

α) *terrorem.* - *timorem* PEFKa. - Pro *crepitus*, *strepitus* PEFsH et *a*.

β) *crepitus.* - *strepitus* PEFsHa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM TIMOR IMPEDIAT OPERATIONEM

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed * Art. 2. timor perturbat rationem, ut dictum est *. Ergo timor impedit operationem.

2. PRAETEREA, illi qui faciunt aliquid cum tiα more, facilius in operando [α] deficiunt: sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. PRAETEREA, pigritia, sive segnities, est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Philip.* II *: *Cum metu et tremore vestram salutem* * Vers. 12. *operamini:* quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

RESPONDEO DICENDUM quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defe-

α) *operando.* - *operatione* Pa.

ctum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. - Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore Apostolus non loquitur *.

* Vid. arg. *Sed contra.*

Et per haec patet responsio ad primum.

Ad SECUNDUM DICENDUM quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationem β imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad TERTIUM DICENDUM quod omnis timens refugit id quod timet: et ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

β) *perturbationem.* - *perturbationes* Pa.



QUAESTIO QUADRAGESIMAQUINTA

DE AUDACIA

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XLI, Introd.

DEINDE considerandum est de audacia *.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum audacia sit contraria timori.
Secundo: quomodo audacia se habeat ad spem.
Tertio: de causa audaciae.
Quarto: de effectu ipsius.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM AUDACIA SIT CONTRARIA TIMORI

Supra, qu. XXIII, art. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *audacia vitium est.* Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia [α].

* Qu. XXXI, XXXIV.

2. PRAETEREA, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. PRAETEREA, unaquaeque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas: dicit enim Augustinus, II *Confess.* *, quod *timor securitati praecavet.* Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

* Cap. VI.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *audacia est timori contraria.*

* Cap. V, n. 16.

RESPONDEO DICENDUM quod de ratione contrariorum est quod *maxime a se distent,* ut dicitur in X *Metaphys.* * Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia: timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

* S. Th. lect. V. - Did. lib. IX, cap. IV, n. I.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ira et audacia, et omnium passionum nomina, dupliciter accipi possunt. Uno modo, secundum quod important absolute motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum vel malum: et sic sunt nomina passionum. Alio modo, secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis: et sic sunt nomina vitiorum. Et hoc modo loquitur Augustinus de audacia: sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod uni secundum idem, non sunt plura contraria: sed secundum diversa, nihil prohibet uni plura contrariari. Et sic dictum est supra * quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem: unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus et recessus *, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

* Qu. XXIII, art. 2; qu. XL, art. 4.

* D. 980.

AD TERTIUM DICENDUM quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem: ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio: audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

α) *timori non contrarietur audacia.* – *timor non contrarietur audaciae* ABCDFGK.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN tota quaestione quadragesimaquinta unum occurrit dubium: quomodo scilicet malum sit obiectum audaciae. – Aut enim est obiectum eius per se, aut per accidens. Si per se, ergo motus appetitus prosecutivus est per se respectu mali. Cuius oppositum dictum est *; et omnes fatentur, dicentes malum esse quod omnia fugiunt, sicut bonum quod omnia appetunt. – Si per accidens, ergo habet aliquid aliud per se obiectum: sicut patet in ceteris operationibus sensus, intellectus et appetitus; dicuntur enim aliqua per accidens visa, audita, intellecta, appetita, quia propter alia visa, sensata, cognita, desiderata, attinguntur. Et tunc quaeratur: Quod est obiectum per se audaciae, an bonum, an malum? – Et augetur difficultas, quia Auctor varie loqui videtur: in art. 2, ad 3, expresse dicens audaciam respicere malum; et in art. 4, ad 2, dicens obiectum audaciae esse compositum ex bono et malo.

* Vide art. seq.; et qu. XXIII, art. 2; XLII, art. I.

II. Ad huius difficultatis evidentiam, primo, referendus est actus audaciae purus ad proprium obiectum; secundo, referendus est idem et secundum se, et ut participans virtualiter spem, in suum obiectum *: sic enim melius elucescet veritas. Quoad primum, istae duae passiones, scilicet audacia et desperatio, similem ingerunt difficultatem: quia ista est ad malum, et illa a bono; ac per hoc, contra naturae ordinem videntur se habere. Si quis tamen advertat quod in concupiscibili, cuius obiectum est bonum vel malum absolute, nulla est hoc modo passio, sed respectu boni omnes sunt prosecutivae, et respectu mali refutativae vel fugitivae; coniiciet quod aliquid habet tam bonum quam malum ex ly *arduo,* per quod contrahitur bonum et malum ad obiectum irascibilis habentis tales passiones. Et vere sic est: et propterea in concupiscibili nulla talis passio invenitur. Quid autem sit illud, non oportet in extraneo genere quaerere. Quoniam sicut aedificationes, picturae et structurae difficiles non reponuntur in aliquo alio genere ex difficultate, sed modum quendam sortiuntur illius eiusdem naturae quae difficilis dicitur (difficultas enim aedifica-

* Cf. num. III.

tionis ad artem aedificandi, et difficultas picturae ad artem pingendi spectat); ita bonum difficile ex difficultate non intrat latitudinem mali, sed infra boni latitudinem sistit; et similiter malum difficile non exit mali latitudinem. Quia tamen arduum seu difficile in respectu dicitur bonum difficile excedens mensuram in maius, eo ipso quod tam difficile est, habet unde a se avertat illum cui est vel videtur sic excessivum: et hoc modo bonum arduum est obiectum desperationis. Et similiter malum difficile non excedens mensuram in maius, licet ex eo quod est malum, habeat unde avertat; ex eo tamen quod est velut quoddam magnum non excedens mensuram, habet unde trahat: unde Auctor superius, in qu. XXIII, art. 2, dixit quod *malum arduum habet ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum.* Et sic modus mali importatus per ly *arduum* mensurate, habet attrahere non concupiscibilem, cuius est fugere magis maius malum quam minus, sed irascibilem, cuius est tam bona quam mala ardua prosequi ut oportet. Et hoc modo salvatur quod audacia respicit per se aliquo modo suum proprium obiectum: nec video aliter perseitatem in ipsa et desperatione pure sumptis, respectu propriorum obiectorum. Quod enim obiectum audaciae sit difficile malum, ex eo patet quod, sicut nullus desperat nisi a desiderato, ac per hoc bono; ita nullus audet nisi ad timenda, ac per hoc mala. Haec de primo.

III. Quoad secundum *, facile patet quomodo salvatur hic per se et per accidens, et quare. Salvatur siquidem per se obiectum prosecutionis, idest bonum, et per accidens obiectum eiusdem, idest malum, ex eo quod obiectum audaciae, ut participantis spem, ut in littera * dicitur, compositum est ex bono et malo: ita quod bonum victoriae, seu repulsae subiectionis imminentis, respicit ratione spei, quod perinde est ac dicere quod respicit ex participata spe; malum autem respicit ratione sui, propter illud tamen bonum; est enim audaciae motus spei effectus ex parte obiecti. Unde provida natura, cum egerent animalia non solum consonantibus per se motibus ad obiecta appetitus, bonum scilicet et malum; sed etiam dissonantibus ab eisdem, quoniam quandoque expedit et fugere bonum aliquod, et prosequi malum aliquod; nec potuerit fieri ut perseitatem secundum propriam comparationem haberent: effecit ut saltem respectu concurrentium ad motum, perseitas salvaretur; ut sic motus omnis appetitus, etsi non secundum se consideratus, ut tamen exercitus cum requisitis ad ipsum, per se obiectum sortiatur.

* Cf. num. praec., init.
* Art. 4, ad 2.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AUDACIA CONSEQUATUR SPEM

Supra, qu. XXV, art. 3; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 5, ad 2; III *Ethic.*, lect. XV.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et [α] terribilium, ut dicitur in III *Ethic.* * Spes autem respicit bonum, ut supra * dictum est. Ergo habent diversa obiecta, et non sunt unius ordinis. Non ergo audacia consequitur spem.

* Cap. VII, n. 7. - S. Th. lect. XV.
* Qu. XL, art. 1.

2. PRAETEREA, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem: quinimmo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* * Ergo audacia non consequitur spem [β].

* Cap. V, n. 14.

3. PRAETEREA, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur ad spem.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *illi qui sunt bonae spei, sunt audaces.* Videtur ergo audacia consequi spem.

* Cap. VIII, n. 13. - S. Th. lect. XVII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam pluries * dictum est, omnes huiusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem vel fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicuius et per se, et per accidens: per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali, propter aliquod bonum adiunctum, et fuga boni, propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se. Et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni; sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, insecutio [γ] mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem: ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum.

* Cf. qu. XXII, art. 2; qu. XXXV, art. 1; qu. XLI, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu; ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono: sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio *. Et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus *; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens *.

* D. 256, 455.
* D. 456.
* D. 257.

AD TERTIUM DICENDUM quod audacia, licet sit circa malum cui coniunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis [δ], tamen respicit malum: bonum vero adiunctum respicit spes. Et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit: malum vero adiunctum respicit timor. Unde, proprie loquendo, audacia non est pars spei, sed eius effectus: sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non [ε] potest *.

* Cf. qu. XXV, art. 4, ad 2, 3.

α) *et.* – Om. ADEFGK.
β) *non consequitur spem.* – *non consequitur desperationem* ACDEGILpBH, *consequitur desperationem* FKsB.
γ) *insecutio.* – *inprosecutio* K, *prosecutio* Pa.
δ) *audacis.* – *audaciae* P.
ε) *non.* – Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa dicta in secundo articulo eiusdem quadragesimaequintae quaestionis, specialiter dubium occurrit, quia Auctor sibi ipsi contrarius est. Superius enim, in qu. xxv, art. 3, expresse dixit quod desperatio est prior timore, et quod timor sequitur desperationem victoriae, sicut audacia spem eiusdem: hic vero aperte vult quod desperatio sit effectus timoris, sicut audacia spei.

II. Ad hoc dicitur quod desperatio et timor possunt dupliciter considerari: scilicet ex parte obiecti; et ex parte modi attingendi obiectum. Si considerentur ex parte obiecti, cum obiectum desperationis sit bonum, timoris vero malum; et bonum naturaliter sit prius malo; sic desperatio est prior timore, ut superius in qu. xxv declaratum fuit. Et ex hac parte, timor nascitur ex desperatione: quia scilicet obiectum desperationis natum est parere obiectum timoris; bonum enim arduum aestimatum impossibile, natum est proponere privationem sui ut quoddam malum superexcedens, quod est obiectum timoris. – Non est tamen ista derivatio timoris ex desperatione ex parte obiecti, sic accipienda ut oporteat obiectum timoris ex penitus obiecto desperationis procedere, quoniam hoc est manifeste falsum dum sumus inter spem et metum: sed quia obiectum timoris sapit semper aliquid de obiecto desperationis. Nullum enim malum habet rationem timendi, nisi quia bonum oppositum existimatur vel dubitatur superexcedens: quod est obiectum desperationis.

III. Si autem considerentur ex parte modi attingendi obiectum, cum utriusque modus consistat in fugiendo; et timori per se, desperationi autem per accidens conveniat suum fugere obiectum; et quod est per accidens dependeat ab eo quod est per se: consequens est ut timor sit, ex hac parte, causa desperationis. Non ita quod obiectum desperationis sit compositum ex bono et malo, sicut obiectum audaciae: quoniam, ut superius in qu. xl, art. 4, ad 2, patet, desperatio ex solo superexcessu boni esse potest. Sed ita quod in ipsum bonum superexcedens aestimatum impossibile, feratur timor et desperatio: timor quidem in superexcessum, inquantum impeditivum boni, ac per hoc malum; desperatio vero in ipsum bonum superexcedens, fugiendo ipsum. – Est autem ratio movens ad praeponendum ex hac parte timorem, ut habeatur per se obiectum fugae in desperante, sicut in audace. Cum enim bonum ab omnibus appetatur, et a desperante fugiatur, palam est quod non fugitur inquantum bonum, nec inquantum maius bonum, sed ratione alicuius impedimenti (saltem est excessus aestimatus impossibilis). Et quia impediens bonum mali rationem induit, ex hac parte timor inchoat desperationem.

Timoris autem nomine, hoc in loco, non intelligo timorem proprie dictum, ut est passio irascibilis distincta contra fugam, quae est quarta passio concupiscibilis contraria desiderio: sed ut includit illam. Ita quod desperatio fugit bonum excedens, propter fugam mali impedientis, puta ipsius excessus, quae includitur in timore: et non proprie propter timorem illius excessus difficilis impedientis, impossibilis, etc. Experimur enim quod, cognita impossibilitate consequendi aliquid, desperamus ab illo, nihil timentes. Et ratio huius est, quia impossibilitas seu difficultas consequendi, etsi ex hoc ipso quod impedit bonum consequendum, statim habeat unde induat rationem mali, ac per hoc sit obiectum abominationis seu fugae inclusae in timore; non tamen habet unde induat rationem mali ardui. Quia tamen est impedimentum boni ardui, licet non sit malum arduum, Auctor timoris nomine usus est.

IV. Desperatio igitur ex parte obiecti, causa est timoris: timor vero ex parte modi attingendi obiectum, causa est desperationis. Quo fit ut non aequaliter fiant desperatio et audacia a timore et spe. Nam audacia a spe et ex parte obiecti, bonum enim est prius malo; et ex parte modi, quia prosecutio boni est ratio prosecutionis mali, oritur. Desperatio autem ex parte modi tantum, ex timore seu abominatione nascitur.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEFECTUS ALIQUIS SIT CAUSA AUDACIAE

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciae. Dicit enim Philosophus, in libro *de Problematibus* *, quod *amatores vini sunt fortes et audaces*. Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex aliquo α defectu.

* Sect. XXVII, Probl. iv.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II *Rhetoric.**, quod *inexperti periculorum sunt audaces*. Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

* Cap. v, n. 18.

3. Praeterea, iniusta passi audaciores esse solent; *sicut etiam bestiae cum percutiuntur*, ut dicitur in III *Ethic.* * Sed iniustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

* Cap. viii, n. 10, 11. - S. Th. lect. xvii.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod causa audaciae est, *cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium*. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciae.

* Cap. v, n. 16.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, audacia consequitur spem, et contrariatur timori: unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae. Quia vero timor et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem, ex parte appetitivi motus; alio vero modo, ex parte transmutationis corporalis.

* Art. 1, 2.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam, per ea quae faciunt nos β aestimare quod possibile sit adipisci victoriam; vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum vel quorumcumque auxiliantium, et praecipue si homo confidat de auxilio divino; unde *illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt*, ut etiam Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* * –

* Cap. v, n. 21.

α) *aliquo.* – *ebrietatis* P.

β) *nos.* – Om. codices.

Timor autem excluditur, secundum istum modum, per remotionem terribilium appropinquantium: puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt.

Ex parte vero transmutationis corporalis, causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his [γ] quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit, in libro *de Partibus Animalium* * (* Lib. III, cap. IV.), quod *illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida: quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam*. Et in libro *de Problematibus* * (* Loc. cit. in arg. 1.) dicit quod *habentes pulmonem* [δ] *sanguineum, sunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde consequentem*. Et ibidem dicit quod *vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini:* unde et supra * (* Qu. XL, art. 6.) dictum est quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem: et inquantum etiam facit aestimationem cuiusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens: inquantum scilicet, propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque praesentiam periculorum. Et ita, per subtractionem causae timoris, sequitur audacia.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II *Rhetoric.* * (* Cap. V, n. 21), *iniustum passi redduntur audaciores, quia aestimant quod Deus iniustum passis auxilium ferat*.

Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens: inquantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram vel aestimatam, vel ex parte sui vel ex parte alterius.

γ) *ex his.* – *vel ex his* Pa.

δ) *pulmonem.* – *magnum pulmonem* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM AUDACES SINT PROMPTIORES IN PRINCIPIO QUAM IN IPSIS PERICULIS

III *Ethic.*, lect. XV.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis * (* Art. 1; qu. XLIV, art. 3.) patet. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit, in libro *de Problematibus* * (* Sect. XXVII, Probl. III.). Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Praeterea, per augmentum obiecti augetur passio: sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est praesens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Praeterea, ex [α] vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam: dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* * (* Cap. V, n. 21.), quod *ira est ausivum*. Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in III *Ethic.* * (* Cap. VII, n. 12. – S. Th. lect. XV.), quod *audaces praevolantes* [β] *sunt et volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt*.

Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae [γ] virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt: unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam aestimaverunt. Et ideo deficiunt.

Sed ratio est discussiva [δ] omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi: quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur. Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum; sed quandoque minora illis quae praecogitaverunt. Et ideo magis persistunt. – Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem, propter solam aestimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est * (* Art. praeced.).

Ad primum ergo dicendum quod etiam in audacibus accidit tremor, propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timen-

α) *ex.* – Om. ABCDFGHIKL.
β) *praevolantes.* – *revolentes* ABCDGHIKL, *revolantes* E. – Pro *volentes*, *volantes* ABCEFGHIKLpD et *a*.

γ) *sensitivae.* – *appetitivae* Pa.
δ) *discussiva.* – *discursiva* Pa.

tibus. Sed in audacibus revocatur calor ad cor: in timentibus autem, ad inferiora.

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciae est compositum ex bono et malo; et motus audaciae in malum, praesupponit motum spei in bonum. Et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur. – Si tamen sit motus audaciae, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

Ad tertium dicendum quod ex laesione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe *, ut infra ** dicetur. Et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriae, non sequetur ira. – Sed verum est quod, si ira sequatur, audacia augebitur.

* D. 258.
** Qu. seq., art. 1.



QUAESTIO QUADRAGESIMASEXTA

DE IRA SECUNDUM SE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xl, Introd. DEINDE considerandum est de ira *. Et primo, de ira secundum se; secundo, de causa factiva irae, et remedio eius *; tertio, de effectu eius *.

* Qu. xlvii.

* Qu. xlviii.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum ira sit passio specialis.

Secundo: utrum obiectum irae sit bonum, an malum.

Tertio: utrum ira sit in concupiscibili.

Quarto: utrum ira sit cum ratione.

Quinto: utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

Sexto: utrum ira sit gravior quam odium.

Septimo: utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia.

Octavo: de speciebus irae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IRA SIT SPECIALIS PASSIO

Supra, qu. xxiii, art. 4; III *Sent.*, dist. xxvi, qu. i, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed huius potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est una passio [α] specialis.

2. PRAETEREA, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium; ut patet inducenti per singula. Sed irae non est aliqua passio contraria, ut supra * dictum est. Ergo ira non est passio specialis. (* Qu. xxiii, art. 3.)

3. PRAETEREA, una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones: est enim cum tristitia, et cum delectatione, et cum spe, ut patet per Philosophum, in II *Rhetoric.* * Ergo ira non est passio specialis. (Cap. ii, n. 1, 2.)

SED CONTRA EST quod Damascenus * ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius, IV *de Tusculanis Quaest.* * (* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. xvi. * Cap. vii.)

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per praedicationem: sicut *animal* est generale ad omnia animalia. – Alio modo, per causam: sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, in iv cap. *de Div. Nom.* * Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiae; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. – Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci: et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici, tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quandam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. (* S. Th. lect. iii.)

Primo ergo modo, ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra * dictum est. – Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum [β]: sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV libro *de Civ. Dei* *; amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra * dictum est. – Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur. Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi: quia, ut Philosophus dicit in II *Rhetoric.* *, *iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem.* Unde si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit, in libro *de Anima* *. (* Qu. xxiii, art. 4. * Cap. vii, ix. * Qu. xxvii, art. 4; qu. xxviii, art. 6, ad 2; qu. xli, art. 2, ad 1. * Cap. ii, n. 2. * Lib. IV, cap. vi.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiae sit ira: sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiae; et inter alios eius motus, iste est manifestior.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali [γ], includit in seipsa contrarietatem: et ideo non habet contrarium extra [δ] se. Sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium colorum, ex quibus causantur.

AD TERTIUM DICENDUM quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species: sed magis secundum continentiam causae et effectus.

α) *una passio.* – *una potentia* F, *passio* P.
β) *passionum.* – *ut supra dictum est* addunt Pa.
γ) *quae est mali.* – *de malo* codices. – Pro *in seipsa*, *in se ipsam* ABCDEFGIKL*a*.
δ) *extra.* – *ex* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Quoad quaestionem hanc et duas sequentes, vide Comment. post art. 4 qu. XLIII.

* Cf. qu. XXVI, art. 2; qu. XXX, art. 2.

In articulo primo quaestionis quadragesimaesextae *, in responsione ad primum, adverte quod illa verba litterae, *ad iram terminantur,* possunt habere duos sensus. Primus est quod singuli motus irascibilis, scilicet motus spei et motus desperationis et reliqui, terminantur ad iram; sicut diximus * quod amor terminatur ad delectationem. Et hic sensus est falsus: non enim spes terminatur ad iram, ut patet. – Secundus est quod omnes passiones irascibilis terminantur ad iram, idest finiuntur in ira, tanquam in ultima passione. Et hoc est dicere quod ira est ultima passio, seu ultimus motus huius potentiae, et notior: et propterea denominavit potentiam. Et hic sensus est verus, ut patet ex superius * dictis.

* Qu. XXV, art. 3.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OBIECTUM IRAE SIT BONUM, VEL MALUM

Infra, art. 6; *De Malo,* qu. XII, art. 2, 4.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. XXI, al. lib. IV, cap. XIV, vel XIII.

* Qu. XXIX, art. 1.

* Cap. VI, n. 4. - S. Th. lect. VI.

* Cap. VI.

* Cap. II, n. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum irae sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus * quod ira est quasi *armigera concupiscentiae:* inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam obiectum.

2. Praeterea, ira et odium conveniunt in effectu: utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam obiectum, ut supra * dictum est. Ergo etiam et ira.

3. Praeterea, ira causatur ex tristitia: unde Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod *ira operatur cum tristitia.* Sed tristitiae obiectum est malum. Ergo et irae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II *Confess.* *, quod *ira appetit vindictam.* Sed appetitus vindictae est appetitus boni: cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum irae est bonum.

2. Praeterea, ira semper est cum spe: unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* * Sed spei et delectationis obiectum est bonum. Ergo et irae.

Respondeo dicendum quod motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo, per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo, per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur vel inhaeret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi. – Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc. Sicut manifeste apparet [α] in amore et odio: amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod [β] malum. Et similiter est in ira: quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in duo: scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur: tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali. α β

Est tamen [γ] duplex differentia attendenda circa hoc, irae ad odium et ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta: amor vero et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. – Secunda est, quia utrumque obiectorum quod respicit amor, est bonum: vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti. Utrumque vero eorum quae respicit odium, habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui, tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit: et aliud secundum rationem mali *, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus. γ

* B. 790.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *apparet.* – *patet* Pa.
β) *aliquod.* – Om. ABDEFGKLsC.
γ) *tamen.* – *enim* K, *autem* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis quadragesimaesextae, scito quod distinctio facta in littera, quod motus appetitus fertur in obiectum per modum incomplexi, et per modum complexi, intelligitur formaliter et explicite: ut patet in numeratis passionibus per modum incomplexi. Desiderium enim et spes, si considerentur obiecta secundum implicita, complexionem habent: nullus enim desiderat nisi sibi vel alteri bonum, et similiter nullus sperat bonum nulli. Sed si secundum explicita obiecta considerentur, incomplexio invenitur: est enim desiderium absentis boni, et spes futuri. Amare autem est *velle bonum alicui,* ut in II *Rhetoric.* * dicitur: ubi explicite patet applicatio huius ad hoc, ex parte obiecti. Intendit ergo Auctor quod quaedam passiones sunt quarum obiecta consistunt explicite in applicatione huius ad hoc, quaedam autem non.

* Cap. IV, n. 2.

Et ex hoc solvuntur duae obiectiones *. Prima est de spe et desiderio, quomodo computentur inter eas quae per modum incomplexi sunt: cum respiciant bonum, et personam. Secunda est, quomodo amor concupiscentiae quo amatur

* Cf. corpus articuli.

vinum, respicit unum obiectum tantum: cum sibi ametur vel alteri, ut superius * etiam dictum fuit. Et similiter de odio abominationis. – Patet enim utriusque solutio: quia scilicet non explicite important applicationem huius ad hoc in obiecto, sicut cum amatur amicus, aut irascimur alicui, aut odio habemus aliquem odio inimicitiae. In his enim tribus solis explicita applicatio huius ad hoc in obiecto apparet, etc.

* Qu. xxvi, art. 4.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IRA SIT IN CONCUPISCIBILI

III *Sent.*, dist. xxvi, qu. 1, art. 2.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius, in IV *de Tusculanis Quaest.* *, quod ira est *libido* quaedam. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in *Regula* *, quod *ira crescit in odium*. Et Tullius dicit, in eodem libro *, quod *odium est ira inveterata*. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. PRAETEREA, Damascenus * et Gregorius Nyssenus * dicunt quod *ira componitur ex tristitia et desiderio*. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

SED CONTRA, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione vel arduitate. Dictum est autem * quod ira respicit duo obiecta: scilicet vindictam, quam appetit; et eum de quo vindictam quaerit. Et circa utrumque quandam arduitatem ira requirit: non enim insurgit motus irae, nisi aliqua [α] magnitudine circa utrumque existente; *quaecumque* enim *nihil sunt, aut modica valde, nullo* [β] *digna aestimamus*, ut dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* * Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Tullius * libidinem nominat appetitum cuiuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui. Et secundum hoc, ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quandam inveterationem: sed per quandam causalitatem. Ira enim, per diuturnitatem, causat odium.

AD TERTIUM DICENDUM quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra * quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis.

* Cap. ix.
* Epist. CCXI, al. CIX.
* Loc. cit.
* De Fide Orth., lib. II, cap. xvi.
* Nemesius, de Nat. Hom., cap. xxi, al. lib. IV, cap. xiv vel xiii.
* Qu. xxiii, art. 1.
* Art. praeced.
* Cap. ii, n. 3.
* Lib. cit. cap. vi, vii.
* Qu. xxv, art. 2.

α) *aliqua*. – *cum aliqua* EF. – *circa utrumque existente* om. E; *existente* om. ceteri et *a*.

β) *nullo*. – *modo* addunt Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IRA SIT CUM RATIONE

IIª IIªᵉ, qu. clvi, art. 4; VII *Ethic.*, lect. vi.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. PRAETEREA, animalia bruta carent ratione. Et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. PRAETEREA, ebrietas ligat rationem. Adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod *ira consequitur rationem aliqualiter*.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, ira est appetitus vindictae. Haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum: unde, in VII *Ethic.* *, dicit Philosophus quod *syllogizans* [α] *quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim*. Conferre autem et syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione praecipiente: et sic voluntas est cum ratione; unde et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denuntiante: et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus, in libro *de Problemat.* *, quod *ira est cum ratione, non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam*. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

* Cap. vi, n. 1. – S. Th. lect. vi.
* Art. 2.
* Loc. cit.
* Sect. XXVIII, Probl. iii.

α) *syllogizans*. – *conferendo* addunt Pa. – Pro *talem*, *taliter* ABCEFGHIKL, *totaliter* PDa; cf. text. cit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra * dictum est.

* Qu. XL, art. 3.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut dicitur in VII *Ethic.* *, *ira audit aliqualiter rationem,* sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei: *sed non perfecte audit,* quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis; et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit, in libro *de Problemat.* *, quod illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur: sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.

* Loc. cit. — * Sect. III, Probl. II, XXVII.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IRA SIT NATURALIOR QUAM CONCUPISCENTIA

IIª IIªᵉ, qu. CLVI, art. 4; *De Verit.*, qu. XXV, art. 6, ad 4; VII *Ethic.*, lect. VI

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed *mansuetudo opponitur irae,* ut dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* * Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

* Cap. III, n. I.

2. PRAETEREA, ratio contra naturam dividitur: ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed *ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione,* ut dicitur in VII *Ethic.* * Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

* Cap. VI, n. I. - S. Th. lect. VI.

3. PRAETEREA, ira est appetitus vindictae: concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum. Haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod *ira est naturalior quam concupiscentia.*

* Ibid., Did. n. 2.

RESPONDEO DICENDUM quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II *Physic.* * Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra * dictum est, dupliciter accipi potest: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte subiecti. Si ergo consideretur causa irae et concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira: inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta.

* Cap. I, n. 4, 5. - S. Th. lect. I. — * Qu. XXXVI, art. 2.

Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis inquantum est animal; sic naturalior [α] est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae, vel secundum speciem vel secundum individuum. – Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis; sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia: inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit, in IV *Ethic.* *, quod *humanius est* [β] *punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse:* unumquodque enim [γ] naturaliter insurgit contra contraria et nociva. – Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem: cholera autem, inter alios [δ] humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur [ε]; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia.

* Cap. V, n. 12. - S. Th. lect. XIII. — * Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quae est temperata; et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo, secundum suam speciem, est non habens superexcellentiam neque irae neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis. Alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate [ζ] complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis: ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. – Ex parte vero rationis, est naturale homini et irasci et mansuetum esse: secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus *non*

α) *naturalior.* – *naturalius* ABCDEHIKLa.
β) *humanius est.* – *humanum est magis* H, *humanius est magis* ceteri.
γ) *unumquodque enim.* – *quia unumquodque* codices.
δ) *alios.* – *omnes alios* EF.
ε) *irascatur.* – *quod irascatur* Pa.
ζ) *qualitate.* – *aequalitate* EFKsB. – Pro *complexionis* secundo loco, *compositionis* ABCDGHIL.

* Art. praeced., ad 3.

totaliter audit imperium rationis, ut supra * dictum est.

Ad secundum dicendum quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ira et concupiscentia, ex parte obiecti.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto, omissis tertio et quarto, in responsione ad primum, dubium novitiorum occurrit: quo pacto *ratio sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis*. Oppositum namque apparet: dum iratus non obediens rationi, magis prosequitur; ut experientia testatur.

II. Ad hoc dicitur, primo explanando sententiam Auctoris; deinde verba. Intendit Auctor quod, quia ratio duplici actu refertur ad iram, scilicet nuntii et praecepti; et nuntiantem quidem semper se exhibet ratio, quia ipsam iram respicit nuntiando causam vindictae; praecipientem vero non semper se exhibet, quia moderamen irae praecipiendo faceret, quod non semper accidit: idcirco ratio est causa irae, inquantum nuntiat; et est causa mansuetudinis, inquantum praecipit moderando. Et quia nuntiare necessario concurrit ad iram et semper, praecipere autem non; ideo in corpore articuli, ex IV *Ethic.* dictum, quod *humanius est punire quam mansuetum esse*, ex hac radice verificatur.

Verba autem litterae accipienda sunt specificative: ita quod ly *inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis*, determinat conditionem secundum quam ira subtrahibilis est imperio rationis. Quia enim opposita habent fieri circa idem, secundum eandem conditionem ira nata est obedire et non obedire, moderamen suscipere et non suscipere sub imperio rationis. Ac si dixisset quod ira, inquantum subest rationi nuntianti, est ab ea: inquantum vero subest rationi moderanti, sedatur ab ea; ita quod ratio ex illo actu sedat iram, qui potest audiri et non audiri ab irato, ob cuius non auditionem dicitur iratus non totaliter audire imperium rationis.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM IRA SIT GRAVIOR QUAM ODIUM

II[a] II[ae], qu. CLVIII, art. 4; *De Malo.*, qu. XII, art. 4.



Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim *Prov.* XXVII *, quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

* Vers. 4.

2. Praeterea, maius est pati malum et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum: irato autem non sufficit, sed quaerit quod cognoscat illud et de illo doleat, ut dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* * Ergo ira est gravior quam odium.

* Cap. IV, n. 31.

3. Praeterea, quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius: sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra * dictum est: non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

* Art. 1.

Sed contra est quod Augustinus, in *Regula* *, odium comparat *trabi*, iram vero *festucae*.

* Epist. CCXI, al. CIX.

Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius, ex obiecto pensatur. Est autem obiectum irae et odii idem subiecto: nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur. Sed non eadem ratione: sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum *. Unde etiam supra ** dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum. – Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicuius simpliciter. Velle enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiae, si praecepto rationis obtemperetur: sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

* D. 790. ** Art. 2.

Ad primum ergo dicendum quod in ira et odio duo possunt considerari: scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur: ea enim quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit I *Politic.* *, sicut avarus divitias. Unde dicitur *Eccli.* XII *: *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* – Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiae, secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *iratus, si fiant multa, miserebitur: odiens autem pro nullo.*

* Cap. III, n. 17.- S. Th. lect. VIII. * Vers. 16.

* Loc. cit.

Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium: quia motus irae est impetuosior, propter cholerae inflammationem [α]. Unde statim subditur *: *Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

* Loc. cit. in arg.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est *, iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per

* In corpore.

α) *cholerae inflammationem.* – *cholerae inflammatum* ADGLpBHsC, *cholerae inflammativum* E, *choleram inflammatum* I, *cholerae inflationem* ed. *a.*

illationem poenae. Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat: quia appetit malum alterius inquantum huiusmodi. – Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit peius: *iniustitia* enim *et imprudentia, cum sint mala,* quia tamen sunt voluntaria, *non contristant eos quibus insunt,* ut dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* *

* Loc. cit.

Ad tertium dicendum quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rationis: sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter laesionem illatam: sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *odium est magis insanabile quam ira.*

* Ibid.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto, in corpore, adverte quod ira et *odium inimicitiae* comparantur et discutiuntur; et non *odium abominationis.* Illud enim est quod vult malum malo, non hoc. Infirmus enim qui odit suam aegritudinem, nulli vult malum: et iustus de se dicens *, *Iniquos odio habui,* nulli malum voluit, sed *iniquitatem odio habuit et abominatus est* *.

* Psalm. CXVIII, vers. 113.
* Ibid. vers. 163.

II. In eodem sexto articulo dubium adhuc est: quia differentia inter iram et odium inimicitiae, falsa videtur. Quia aut est sermo de malo illi cui appetitur: aut simpliciter. Si primo modo, non est differentia inter iram et odium: quoniam utrobique appetitur malum illi; vindicta enim est malum punito. – Si secundo modo, sequitur impossibile: scilicet quod ad malum, ut malum, possit esse prosecutio appetitus; patet enim quod odiens affectat * malum quod illi qui odio habetur, vult.

* *affirmat* ed. 1514; cf. qu. XXIX, art. I, Comment. num. III.

Ad hoc dicitur quod hic est sermo de malo illi, sed formaliter, scilicet sub ratione mali. Et in hoc differt odium ab ira, quia ira malum respicit indutum iusti vindicativi rationem: odium autem malum nudum secundum se. – Et licet sit impossibile appetitum prosequi per se malum appetenti, non tamen est impossibile appetitum per se prosequi malum contrario. *Nullus* enim *operatur aspiciens ad malum* * sibi: sed bene ad malum contrario. Hoc autem fit in odio, non primum.

* Cf. Dionys., *de Div. Nom.*, cap. IV. - S. Th. lect. XIV, XXII.

III. In eodem sexto articulo, in responsione ad primum, dubium occurrit circa id quod de odio dicitur, quod insatiabile est, infinitum est. Videtur enim hoc falsum. Primo, quia contingit odio habere aliquem quoad aliquid, puta praelationem vel potestatem super se; et velle ei solum hoc malum, scilicet privationem illius. Secundo, quia contingit odio habere aliquem solum quoad excessum in aliqua re, puta quoad excessivas divitias; et velle ei solum hoc malum, ut non sit tantum dives. Tertio, quia contingit odio habere aliquem quoad vitam, ita quod velit ei mortem; et tamen non velit ei alia mala, puta infirmitates, mala genera mortis, et similia. Non ergo odium est insatiabile et infinitum, sed mensuratum habet obiectum.

IV. Ad hoc, potest dupliciter distingui: primo, de odio abominationis, et inimicitiae; secundo, de odio inimicitiae simpliciter, vel secundum quid. Et dici quod odium insatiabile et infinitum est odium inimicitiae simpliciter, quo scilicet persona, non secundum quid, sed simpliciter odio habetur: et quod de huiusmodi odio loquitur Scriptura, loquitur Aristoteles, loquitur Auctor. Obiectiones autem sunt de odio abominationis, vel secundum quid.

Sed quia ratio in littera adducta militat pro omni odio, scilicet, *Ea quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur,* ut patet inductive in avaro, in infirmo, etc., et ex I *Politic.;* ideo aliter dicendum videtur, quod differentia inter iram et odium in hoc, attenditur secundum ipsum proprium obiectum. Ita quod proprium obiectum odii non habet per se mensuram, et si habet, hoc est per accidens: proprium autem obiectum irae habet per se mensuram, et si in aliquo casu forte non habet, hoc esset per accidens. Proprium obiectum irae est vindicta: quae, cum respiciat offensam receptam, manifeste per se includit proportionem, saltem secundum apparentiam irati, ad offensam; ac per hoc, per se in mensura consistit. Proprium autem obiectum odii inimicitiae est sola persona: odii autem abominationis, res. Quidquid autem odio habetur, sive persona, sive res, sive excessus, secundum se refutatur et abnegatur ab affectu: ac per hoc, non secundum aliquid sic, et secundum aliquid non; et rursus, ac per hoc, non in ordine ad aliud cui commensuretur. Et propterea infinite insatiabiliterque refutatur.

V. Nec obstat quod ipsum odio habitum mensuratum quoddam est, puta certus gradus potentiae, certa praesentia, etc.: hoc enim est per accidens. Quidquid enim, et quantumcumque sit illud quod odio habetur, sine mensura refutatur, quamvis in se mensuratum sit: obiicitur enim odio quidquid obiicitur, ut quoddam totum, et non ut certa mensura ab aliis discretum.

Propter quod, non sufficiens signum distinctionis odii ab ira accipiunt confessores ex hoc, quod poenitens dicit se non appetisse nisi certum malum his quos odisse se dicit. Stat enim, et frequentissime, cum appetitu certi mali, odium abominationis: quod redit quandoque in idem cum odio personae secundum quid. Cum enim odio habetur persona secundum aliquam bonam conditionem, proprie loquendo, obiectum odii est conditio illa non absolute, sed in illa persona: et propterea et persona sub illa conditione, et conditio in persona odio habetur. Et sic salvatur odium abominationis simpliciter, et odium inimicitiae secundum quid, aliquo modo, pro quanto scilicet personae oppositum malum desideratur.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM IRA SIT AD ILLOS SOLUM AD QUOS EST IUSTITIA

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen [α] homo quandoque irascitur rebus irrationalibus: puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est iustitia.

α) *tamen.* – Om. EF.

2. Praeterea, *non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae sui ipsius sunt,* ut dicitur in V *Ethic.* * Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum: unde dicitur in Psalmo iv *: *Irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

* Cap. vi, n. 8, 9. - S. Th. lect. xi.
* Vers. 5.

3. Praeterea, iustitia et iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem: puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum *ad aliquod singularium,* ut dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* * Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia et iniustitia.

* Cap. iv, n. 31.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in II *Rhetoric.* *

* Cap. ii, iii.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia et iniustitia. Nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet: laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero; quam etiam ex parte vindictae [β], quam appetit iratus; manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia et iniustitia.

* Art. praeced.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra * dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere *. Uno modo, ex sola imaginatione nuntiante laesionem. Et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. - Alio modo, ex ratione nuntiante laesionem. Et sic, ut Philosophus dicit II *Rhetoric.* *, *nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos.* Tum quia non dolent: quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur. Tum etiam quia non est ad eos vindicta: cum eorum non sit iniuriam facere.

* Art. 4, ad 2.
* Vide Comment. Caiet. post. art. 8.
* Cap. iii, n. 16.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.* *, *quaedam metaphorica iustitia et iniustitia est hominis ad seipsum,* inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci. Proprie autem et per se, non contingit aliquem sibi ipsi [γ] irasci.

* Cap. xi, n. 9. - S. Th. lect. xvii.

Ad tertium dicendum quod Philosophus, in II *Rhetoric.* *, assignat unam differentiam inter odium et iram, quod *odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus: sed ira non est nisi ad aliquod singulare.* Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostrae dispositioni: et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare. - Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

* Loc. cit. in arg.

β) *vindictae.* - *eius* addunt Pa.

γ) *sibi ipsi.* - *sibi* ABCDEGHIL; *Proprie ... irasci* om. F.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SPECIES IRAE

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus * inconvenienter assignet tres species irae: scilicet *fel, maniam et furorem.* Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: *principium enim motus irae fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam.* Ergo non sunt diversae species irae.

* De Fide Orth., lib. II, cap. xvi.

2. Praeterea, Tullius, in IV *de Tusculanis Quaest.* *, dicit quod *excandescentia graece dicitur thymosis* [α]; *et est ira modo nascens et modo desistens. Thymosis* autem, secundum Damascenum, est idem quod *furor.* Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit.

* Cap. ix.

3. Praeterea, Gregorius, XXI *Moral.* *, ponit tres gradus irae, scilicet *iram sine voce,* et *iram cum voce,* et *iram cum verbo expresso:* secundum illa tria quae Dominus ponit Matth. v *: *Qui irascitur fratri suo,* ubi tangitur *ira sine voce;* et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo, Raca,* ubi tangitur *ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata;* et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo, Fatue,* ubi *expletur vox perfectione sermonis.* Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

* Cap. v, al. iv.
* Vers. 22.

Sed contra est auctoritas Damasceni * et Gregorii Nysseni *.

* Cf. arg. 1.
* Nemesii, *de Nat. Hom.*, cap. xxi, al. lib. IV, cap. xiv, vel xiii.

Respondeo dicendum quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, ex facilitate ipsius motus: et talem iram vocat *fel,* quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet: et haec pertinet ad *maniam,* quae a *manendo* dicitur. Tertio, ex parte eius

α) *thymosis.* - *cismos* A, *scismos* ceteri et *a;* altero loco *scismos* codices et *a.* In responsione ad argumentum, *thimos* ABCDGHIL, *cismos* E, *thismos vel scismos* F, *scismos* K, *thymos* ed. *a.*

quod iratus appetit, scilicet vindictae: et haec pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde Philosophus, in IV *Ethic.* *, quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt nisi puniant.

* Cap. v, n. 8 sqq. - S.Th. lect. xiii.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet secundum ea species irae assignari.

Ad secundum dicendum quod *excandescentia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut *thymosis* graece, quod [β] latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum. β

Ad tertium dicendum quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae: non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae.

β) *quod.* – *qui* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Omisso septimo articulo: – in quo diligenter notabis, et memoriae mandabis distinctionem irae ex imaginatione et ratione *; et advertes quod, cum scientificus sermo de ira est, intelligitur de ira ex ratione nuntiante: – in octavo, in responsione ad primum, adverte quod Auctor non aperit intentionem suam, an putaverit has irae species esse veras species. Et posset forte dici quod non sunt verae species ex parte obiecti, secundum cuius per se differentias passionum differentiae sumuntur: quamvis ex parte subiecti, specifice distinguantur. Obiectum enim omnis irae omnino idem est: sed ex dispositione varia, fulta scilicet celeritate cholerae, memoria, vel appetitu ipso, diversificatur. Propter quod, non video nisi accidentales differentias, licet non totaliter accidentales, ut album et nigrum ad animal.

* In resp. ad 1.



QUAESTIO QUADRAGESIMASEPTIMA

DE CAUSA EFFECTIVA IRAE, ET DE REMEDIIS EIUS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XLVI, Introd.

Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis eius *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Secundo: utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae.

Tertio: de causa irae ex parte irascentis.

Quarto: de causa irae ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SEMPER MOTIVUM IRAE SIT ALIQUID FACTUM CONTRA EUM QUI IRASCITUR

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim, peccando, nihil contra Deum facere potest: dicitur enim *Iob* xxxv *: *Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata; secundum illud Psalmi cv *: *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

* Vers. 6.

* Vers. 40.

2. Praeterea, ira est appetitus vindictae. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quae contra alios fiunt. Ergo non semper motivum irae est aliquid contra nos factum.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, homines irascuntur praecipue contra eos *qui despiciunt ea circa quae ipsi maxime student: sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt,* et simile est in aliis. Sed despicere philosophiam non est nocere [α] ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

* Cap. II, n. 13.

4. Praeterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus *. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

* Homil. XXII in Epist. *ad Rom.*

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *ira fit semper ex his quae ad seipsum. Inimicitia autem et sine his quae ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus.*

* Cap. IV, n. 31.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi praecessit iniuria. Nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quae ad eum pertinet qui appetit vindictam [β]: sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit [γ] quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum irae alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

* Qu. XLVI, art. 6.

Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi: sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest: tamen ex parte sua, dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad secundum dicendum quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent: vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae.

Ad tertium dicendum quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum. Et ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos laesos.

Ad quartum dicendum quod tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. Ipsa autem parvipensio quidam actus est.

α) *est nocere.* – *nocet* AB.
β) *appetit vindictam.* – *vindictam* ACpBDH, *vindictam appetit* EFGKsDH, *quaerit vindictam* ILsB.
γ) *fecerit.* – *faciat* EF.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SOLA PARVIPENSIO VEL DESPECTIO SIT MOTIVUM IRAE

* De Fide Orth., lib. II, cap. XVI.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. Dicit enim Damascenus * quod *iniuriam passi*, *vel aestimantes pati*, *irascimur*. Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est irae motivum.

* Cap. VIII, n. 10. - S. Th. lect. XVII.

2. PRAETEREA, eiusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione. Et tamen *in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur,* ut dicit Philosophus, in III *Ethic.* * Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum irae.

* Cap. II, n. 9 sqq.

3. PRETEREA, Philosophus, in II *Rhetoric.* *, ponit multas alias causas irae: puta *oblivionem,* et [α] *exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendae propriae voluntatis.* Non ergo sola parvipensio est provocativum irae.

* Cap. II, n. 1.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod ira est *appetitus cum tristitia punitionis, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.*

* Cap. II, n. 3.

RESPONDEO DICENDUM quod omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II *Rhetoric.* *, scilicet *despectus, epereasmus,* idest impedimentum voluntatis implendae, et *contumeliatio:* et ad haec tria omnia motiva irae reducuntur. Cuius ratio potest accipi duplex [β]. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem iusti vindicativi: et ideo intantum quaerit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum: et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit Philosophus, in II *Rhetoric.* * (* Cap. III, n. 15.), quod *si homines putaverint eos qui laeserunt* [γ], *esse iuste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad iustum.* Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri: scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Tunc autem [δ] aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, ut dicitur in V *Ethic.* * (* Cap. VIII, n. 9, 11. - S. Th. lect. XIII.) Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus: agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione, diminuit rationem iniuriae, et est quodammodo provocativum misericordiae et veniae. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* * (* Cap. III, n. 11.), quod *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur* [ε], *aut minus irascimur: non enim propter parvipensionem videntur egisse.*

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiae hominis opponitur: *quae* enim *homines putant nullo* [ζ] *digna esse, parvipendunt,* ut dicitur in II *Rhetoric.* * (* Cap. II, n. 3.) Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus. Et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiae derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ex quacumque alia causa aliquis iniuriam patiatur quam ex contemptu, illa causa minuit rationem iniuriae. Sed solus contemptus, vel parvipensio, rationem irae auget. Et ideo est per se causa irascendi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam: et irascitur contra ea quae illi excellentiae derogant.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnes illae causae ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa irae.

α) *et.* – Om. AEFG.
β) *duplex.* – *dupliciter* ABCDEFGHIL.
γ) *eos qui laeserunt.* – *eos qui se laeserunt* E, *eos se laeserant* F; *ab eis qui laeserunt* editiones aliquae. Aristoteles: Καὶ ἐὰν ἀδικεῖν οἴωνται αὐτοὶ καὶ δικαίως πάσχειν· οὐ γίγνεται γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸ δίκαιον.
δ) *autem.* – *enim* Pa. – Pro *ex certa, certa* codices.
ε) *irascimur.* – *irascuntur* hic et mox ABCDFGKLpH.
ζ) *putant nullo.* – *nullo modo putant* PCE, *putant nullo modo* FI.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM EXCELLENTIA IRASCENTIS SIT CAUSA IRAE

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod excellentia alicuius non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* *, quod *maxime aliqui irascuntur cum tristantur, ut* [α] *infirmi, et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt.* Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

* Cap. II, n. 9, 10.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit ibidem * quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod insit* [β] *eis debiliter: sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant.* Sed praedicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

* Num. 14.

3. PRAETEREA, ea quae ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines iucundos et bonae spei esse. Sed Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur.* Ergo excellentia non est causa irae.

* Cap. III, n. 12.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in eodem libro *, dicit quod homines propter excellentiam indignantur.

* Cap. IX, n. 1, 12, 13.

RESPONDEO DICENDUM quod causa irae in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum habitudinem ad motivum irae. Et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur. Est enim motivum irae iniusta parvipensio, ut dictum est *. Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit. Et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur: puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis.

* Art. praeced.

Alio modo potest considerari causa irae in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quae in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subiacentes facilius laeduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur: quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, et ideo non contristatur: et ex hac parte minus irascitur. Sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi. Nisi forte reputet se non invideri vel subsannari propter despectum; sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam. Sed ex alia parte, nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

α) *ut.* – *et* ABCEFGHIKLsD.

β) *insit.* – *sit in* PHI; *vel quod insit eis* om. C.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DEFECTUS ALICUIUS SIT CAUSA UT CONTRA EUM FACILIUS IRASCAMUR

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* *, quod *his qui confitentur et poenitent et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus. Unde et canes non mordent eos qui resident.* Sed haec pertinent [α] ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut ei [β] minus irascamur.

* Cap. III, n. 5, 6.

2. PRAETEREA, nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa irae contra ipsum.

3. PRAETEREA, nullus aestimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos [γ] offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur: unde dicitur in Psalmo LIV *: *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

* Vers. 13.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* *, quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subiectum* [δ].

* Cap. II, n. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, indigna despectio est maxime provocativa irae. Defectus igitur vel parvitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum irae, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur; ita

* Art. 2, 3.

α) *haec pertinent.* – *hoc pertinet* Pa.
β) *ei.* – Om. Pa.

γ) *nos.* – *non* E, om. ceteri.
δ) *subiectum.* – *subditum* PK*a*.

quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud *Prov.* xv *: *Responsio mollis frangit iram:* inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

* Vers. 1.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere et sentire: quod maxime quaerunt irati in his quibus irascuntur. – Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira: inquantum eorum malum excedit mensuram iustae retributionis.

Ad tertium dicendum quod etiam despectio quae est ab amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo vel non iuvando, sicut et contra minores.



QUAESTIO QUADRAGESIMAOCTAVA

DE EFFECTIBUS IRAE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de effectibus irae *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ira causet delectationem.

Secundo: utrum maxime causet fervorem in corde.

Tertio: utrum maxime impediat rationis usum.

Quarto: utrum causet taciturnitatem.

* Cf. qu. XLVI, Introd.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IRA CAUSET DELECTATIONEM

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, ut dicitur in VII *Ethic.* *, *omnis qui facit aliquid per iram, facit tristatus*. Ergo ira non causat delectationem.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in IV *Ethic.* *, quod *punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens:* ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione, punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi coniunctus.

3. Praeterea, nullus effectus impedit causam suam: cum sit suae causae conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II *Rhetoric.** Ergo delectatio non est effectus irae.

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro *, inducit proverbium **, quod ira *multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.*

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VII *Ethic.* *, delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam: et ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam vel anxietatem remedium praestatur, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex praedictis * quod motus irae insurgit ex aliqua illata iniuria contristante; cui quidem tristitiae remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad praesentiam vindictae delectatio sequitur: et tanto maior, quanto maior fuit [α] tristitia. – Si igitur vindicta fuerit praesens realiter, fit perfecta delectatio, quae totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum irae. – Sed antequam vindicta sit praesens realiter, fit irascenti praesens dupliciter. Uno modo, per spem: quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra * dictum est. – Alio modo, secundum continuam cogitationem. Unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quae concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur. Tamen delectatio non est perfecta, quae tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum quod non de eodem iratus tristatur et gaudet: sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium: sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de delectatione quae causatur ex reali praesentia vindictae, quae totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum quod delectationes praecedentes impediunt ne sequatur tristitia; et per consequens impediunt iram. Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam [β].

* Cap. VI, n. 4. – S. Th. lect. VI.
* Cap. V, n. 10. – S. Th. lect. XIII.
* Cap. III, n. 12.
* Cap. II, n. 2. ** Homer., *Iliad.* lib. XVIII, vers. 109, 110.
* Cap. XIV, n. 4. – S. Th. lect. XIV.
* Qu. XLVII, art. 1, 3.
* Qu. XLVI, art. 1.

α) *fuit.* – *fuerit* EF.

β) *ipsam.* – *ipsam iram* BCDEL, *iram* K.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IRA MAXIME CAUSET FERVOREM IN CORDE

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae. Fervor enim, sicut supra * dictum est, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra * dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Praeterea, illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur: sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* *, quod *tempus quietat iram*. Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Praeterea, fervor additus fervori, augmentat fervorem. Sed *maior* [α] *ira superveniens facit iram mitescere*, ut Philosophus dicit, in II *Rhetoric.* * Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit *, quod

* Qu. XXVIII, art. 5, in resp. ad obi.; qu. XXXVII, art. 2.
* Qu. XXVII, art. 4; qu. XXVIII, art. 6, ad 2; qu. XLI, art. 2, ad 1.
* Cap. III, n. 12.
* Ibid., n. 13.
* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XVI.

α) *maior.* – *magis* L.

ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.

* Qu. XLIV, art. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, corporalis transmutatio quae est in passionibus animae, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictae: et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae. Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus; sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus irae causativus cuiusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum [β] animae. Et exinde est quod, propter magnam perturbationem cordis quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Ut enim [γ] Gregorius dicit, in V *Moral.* *, *irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat.*

* Cap. XLV, al. XXX; in vet. XXXI.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit, in X *de Trin.* * Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter iniuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatae; ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur.

* Cap. XII.

Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate: est enim in bonum amatum. Et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis: propter quod, sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod *cogit amare iecur*, in quo fit quaedam generatio sanguinis. – Fervor autem irae est cum amaritudine, ad consumendum: quia tendit ad punitionem contrarii. Unde assimilatur calori ignis et cholerae: et propter hoc Damascenus dicit * quod *procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur.*

* Loc. cit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae. Et ideo causa irae per tempus paulatim diminuitur, quousque totaliter tollatur. – Maior etiam videtur iniuria quando primo sentitur; et paulatim diminuitur eius aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu iniuriae. – Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria: unde Philosophus dicit, in VIII *Ethic.* *, quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere.* Sed in praesentia amici, semper per tempus multiplicatur causa amicitiae: et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius.

* Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. v.

Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fervori [δ] ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira, propter suam vehementiam, cito deficit.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnis virtus divisa in plures partes [ε], diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum. Et praecipue si ad secundum fuerit maior ira: nam iniuria quae excitavit iram ad primum, videbitur, comparatione secundae iniuriae, quae aestimatur maior, esse parva vel nulla.

β) *passionum.* – *passionis* ABCDEFGIKL*a*.
γ) *Ut enim.* – *Ut* F, *Unde* Pa.
δ) *fervori.* – *furori* Pa.
ε) *divisa in plures partes.* – *divisiva in plures* ACFGIKLpBDH, *divisa in plures* EsBD.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IRA MAXIME IMPEDIAT RATIONIS USUM

De Malo, qu. XII, art. 1

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse [α] rationis impedimentum. Sed *ira est cum ratione*, ut dicitur in VII *Ethic.* * Ergo ira non impedit rationem.

* De Problemat., sect. XXVIII, Probl. III. - Cf. Ethic., lib. VII, cap. VI, n. 1; S. Th. lect. VI.

2. PRAETEREA, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus.* Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia; quae est insidiosa, ut ibidem dicitur.

* Cap. VI, n. 3. - S. Th. lect. VI.

3. PRAETEREA, iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii: quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus, in II *Rhetoric.* *, quod *magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati si dehonorentur;* et sic de aliis. Ergo ex eodem et ira crescit, et iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

* Cap. II, n. 16.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit, in V *Moral.* *, quod *ira intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit.*

* Cap. XLV, al. XXX; in vet. XXXI.

α) *videtur esse.* – *est* EF. – Pro *impedimentum, impeditivum* ABDEFHKL.

β RESPONDEO DICENDUM quod mens vel ratio[β] quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu; tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato; necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant: sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem * quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira, inter ceteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis; secundum illud Psalmi xxx *: *Conturbatus est in ira oculus meus.*

* Art. praeced.

* Vers. 10.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod a ratione est principium irae, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira. Sed perfectum iudicium rationis passio irae praeoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira. Et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat: sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias. Partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira: unde et de magnanimo Philosophus dicit, in IV *Ethic.* *, quod *est manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur.* – Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia, ut plurimum, delectabilia quae concupiscuntur[γ], habent turpitudinem quandam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quae sunt virilitatis et excellentiae, cuiusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse. γ

* Cap. III, n. 28. – S. Th. lect. x.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut dictum est *, motus irae a ratione incipit: et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet maius: tum propter vicinitatem contrarii; tum quia erat inopinatum. Et ideo causat maiorem tristitiam: sicut etiam magna bona ex inopinato venientia, causant maiorem delectationem. Et secundum augmentum tristitiae praecedentis, consequenter augetur et ira.

* In resp. ad 1.

β) *ratio.* – *hominis* addunt ABCDFGHIKL.

γ) *concupiscuntur.* – *concupiscimus* EF.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IRA MAXIME CAUSET TACITURNITATEM

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per α crementum[α] irae usque ad locutionem pervenitur: ut patet per gradus irae quos Dominus assignat, Matth. v *, dicens: *Qui irascitur fratri suo;* et, *qui dixerit fratri suo, Raca;* et, *qui dixerit fratri suo, Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

* Vers. 22.

2. PRAETEREA, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata: unde dicitur *Prov.* xxv *: *Sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est *. Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

* Vers. 28.

* Art. praeced.

3. PRAETEREA, Matth. XII * dicitur: *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est *. Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

* Vers. 34.

* Art. 2.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit, in V *Moral.* *, quod *ira per silentium clausa, intra mentem vehementius aestuat.*

* Cap. XLV, al. XXX; in vet. XXXI.

RESPONDEO DICENDUM quod ira, sicut iam * dictum est, et cum ratione est, et impedit rationem. Et ex utraque parte, potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod, etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius, in V *Moral.* *, dicit: *Aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit*[β]. – Ex parte vero impedimenti rationis, β quia, sicut dictum est *, perturbatio irae usque ad exteriora membra perducitur; et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis et in facie et in lingua; unde, sicut dictum est *, *lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi. Et tunc sequitur taciturnitas.

* Art. praeced.; qu. XLVI, art. 4.

* Loc. cit.

* Art. 2.

* Cf. Greg. loc. cit. ibid.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod augmentum irae quandoque est usque ad impediendum rationem a cohibitione linguae. Quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguae, et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM DICENDUM quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum. Et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum: et quandoque etiam mors. – Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex abundantia[γ] perturbationis cordis, sequitur oris locutio. γ

α) *crementum.* – *incrementum* F.
β) *indicit.* – *inducit* P(F?)IKpH et *a.*

γ) *abundantia.* – *superabundantia* Pd.

Commentaria Cardinalis Caietani

Circa quaestionem quadragesimamsextam, quadragesimamseptimam et quadragesimamoctavam simul, nota definitionem irae positam ab Aristotele in II *Rhetoric.* *: *Ira est appetitus cum tristitia ac spe punitionis apparentis, propter apparentem parvipensionem eorum quae in ipsum aut in ipsius aliqua, non convenientem.* Ex qua definitione videre potes in primis iram passionem compositam ex tristitia et spe ut causis; et consequenter ex malo et bono. Ac per hoc, ex parte tristitiae, mala, defectus, et universaliter contristantia, disponunt ad iram. Et in quibus tristitia accepta permanet, aut renovatur, ira quoque facile surgit. – Ex parte vero spei, audacia delectatioque consequitur, tam in cogitando, quam in sperata praesentia vindictae. Ex parte autem successus speratae vindictae ad tristitiam, delectatio tanto est maior, quanto et medicinae contrapositae habet rationem.

* Cap. II, n. 1. - Cf. qu. XLVII, art. 2, arg. *Sed contra.*

Deinde habes obiectum utrumque, scilicet rem et personam: res est punitio apparens, persona est is qui parvipendit. Ex parte punitionis appetitae et speratae, vide quod non est ira ad excellentes personas, quas non speramus posse punire; nisi pro quanto cum alieno adiutorio, puta divino, speramus punire. Et tunc, licet esset excellens persona respectu irati absolute, non tamen respectu eius cum adiutorio: *quae* enim *per amicos possumus, per nos aliquo modo possumus*, ut dicitur III *Ethic.* * Et quod ira non est nisi ad quos est iustitia: punitio enim ad iustitiam spectat. Et quod est finita et mensurata: punitio enim punibili commensuratur. Et hinc, multis factis, placatur iratus. – Ex parte vero apparentiae, vide quod ira non est ad mortuos, secundum se, nec ad insensibilia, quibus non potest apparere punitio. Et quod iratus appetat punitionem sic *ut sciat punitus quid, a quo, et pro quo patitur*, ut in II *Rhetoric.* * dicitur. – Ex persona vero habes quod ira non est nisi ad singulares personas: quoniam singularium tantum est parvipendere.

* Cap. III, n. 13. - S. Th. lect. VIII.

* Cap. III, n. 16.

Habes deinceps causam irae, apparentem parvipensionem. Unde vides, ex parte irati, causam irae aliquam excellentiam, quam laedit parvipensio: et ex parte eius cui irascimur, defectum, quem dedecet parvipendere excellentem. – Denique habes iram non ex qualibet, sed ex contra se vel sua apparente parvipensione consurgere. Vindicta enim pro se vel suis aliquo modo, fit: extraneas enim omnino iniurias non curamus. – Et demum inconvenientem, seu iniustam oportere apparere parvipensionem, vides, si ira excitari debet: quae enim iuste pati credimus, non quaerimus vindicare; ut experientia continua testatur in iudiciis.

Ex quibus nulla mihi videtur clarior differentia qua possit odium ab ira discerni, quam quod ira est appetitus mali ita quod sentiat se punitum pro tali re: in odio autem appetitus est solius mali. Et si nesciunt exprimere affectus suos, saltem in hoc discernetur, si appetierunt malum pro vindicta seu punitione, aut simpliciter ut habeat malum: illud enim ad iram, hoc ad odium spectat.

Et haec de passionibus dicta sufficiant: nihil enim aliud pro nunc scribendum occurrit in particulari. Restant in calce totius tractatus de actibus appetitus tam intellectivi quam sensitivi, aliqua dubia simpliciter, et ad hominem divum Sanctum Thomam.

Primum est, an praeter decem et septem actus appetitus iam tractatos, sex proprios rationalibus et undecim communes *, sint alii actus appetitus distincti specie in esse naturae ab istis: an sint soli supradicti. Quod enim non sint plures, ex hoc suadetur, quia diminutus Auctor fuisset omittendo illos. – Quod vero sint plures, ex duobus probatur. Primo, quia praeter omnes dictos, est actus *nolitionis*, seu *nolle*, in voluntate, de quo non est tractatum.

* Cf. qu. VI, Introd; qu. VIII, Introd; qu. XIII, Introd; qu. XXIII, art. 4.

Secundo, quia praeter omnes dictos, est in voluntate *actus neuter* *, quo voluntas vult bonum absolute, non propter se nec propter aliud. Et « quod sit ponendus in voluntate hic actus neuter, probatur », inquit Scotus, in I *Sent.*, dist. I, qu. III, art. 1. « Voluntati potest ostendi aliquod obiectum bonum absolute apprehensum, non sub ratione per se, nec propter aliquid aliud boni. Et voluntas potest habere circa tale obiectum aliquem actum, et non necessario inordinatum. Ergo potest habere aliquem actum volendi neutrum, idest nec propter se nec propter aliud ». De hoc autem actu non est tractatum. Ergo. – Assumptum patet: cum quandoque primo offeratur bonum; et deinde discutiatur an sit bonum propter se an propter aliud.

* Cf. qu. VIII, Comment. in Introd.

II. Secundum dubium est, an omnes undecim actus appetitus quos passiones dicimus *, ut sunt in voluntate, sint actus voluntatis specifice distincti in esse naturae: an nulli: an aliqui sic, et aliqui non. – Et an coincidant cum illis sex in esse naturae: an sint alii specifice ab illis.

* Cf. qu. XXIII, art. 4.

Quod enim distinguantur specie, ex distinctione obiectorum apparet. – Quod vero non distinguantur, ex elevatione inferiorum in superiorem naturam, videtur: *dispersa* enim *in inferioribus, uniuntur in superiori.*

Quod coincidant cum illis sex, inductive manifestari potest: amare enim, desiderare, sperare, audere, irasci, velle quoddam est. – Quod non coincidant, apparet ex eo quod seorsum tractatae sunt. Ut enim patet in qu. XXVIII, art. 6 *, et per totum immediate hunc tractatum de passionibus, examinatae sunt non solum ut in appetitu sensitivo, sed etiam in intellectivo sunt.

* In resp. ad 1.

III. Ad primum dubium * dicitur quod praeter dictos decem et septem actus, nullus est alius actus: quoniam nolle non est alius a praedictis; et actus neuter non datur, ut patebit *; nec alius aliquis apparet. De *nolle* in primis dupliciter dici potest. Primo, quod nolle coincidit cum velle: quoniam nihil aliud significat nolle quam *velle non.* Et ad hoc est auctoritas s. Thomae superius, in qu. VI, art. 3, ad 2, et in I *Sent.*, dist. VI, in expos. litt., et dist. XLVI, art. 4, ad 2: in omnibus enim his locis vult quod nolle significat actum volendi cum negatione obiecti.

* Cf. num. I.

* Num. seq.

Sed quoniam bonum et malum sunt obiecta appetitus, quamvis malum secundario; et bonum est quod omnia appetunt, malum vero quod omnia fugiunt: rationabile est ut in primo appetitu, quotus est rationalis, sit actus consonus utrique obiecto, prosecutio scilicet respectu boni, et fuga respectu mali. Ac per hoc, sicut velle inest pro prosecutione, ita nolle pro fuga: illius enim obiectum proprium est bonum, huius autem malum. Et hoc est tenendum et secundum rem, et secundum mentem Auctoris: ut patet superius in qu. VIII, art. 1, ad 1, ubi ex proposito hoc tractat, tanquam in proprio loco. Nec oppositum sensit in locis praeinductis: sed tantummodo exposuit per *velle*, tanquam notius, significatum per *nolle.* – Dic ergo quod nolle significat actum positivum refutativum obiecti. Et quia *fuga in appetitu est sicut negatio in intellectu*, ut dicitur in VI *Ethic.* *; ideo hic actus declaratus est per *velle non.*

* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. II.

Non fuit tamen tacitus ab Auctore in hoc tractatu actus istius nolitionis. Sed inquantum est proprius voluntati, tractatus est cum suo contrario, scilicet velle: *oppositorum* enim *eadem est disciplina.* Et assignatum est ei obiectum, scilicet malum; et dictum quid est, scilicet fuga; ut patet in loco allegato *. – Inquantum vero rationem habet communem cum passionibus, tractatus est in tractatu de odio *, et opposito desiderii, desperatione ac timore *. Sunt enim in voluntate haec nolitiones. Et, ut dictum est *, universaliter passiones tractatae sunt tam pro passionibus, quam pro actibus voluntatis similibus passionibus.

* Sc. qu. VIII, art. 1, ad 1.
* Qu. XXIX.
* Qu. XXX; qu. XL; qu. XLI sqq.
* Cf. num. praec.

IV. De actu autem neutro *, quod non detur, facile manifestum fit ex hoc. Cum appetitur bonum absolute, concurrunt duae conditiones in obiecto: scilicet bonitas terminans actum appetitus; et negatio ordinis ad aliud, propter quod appetatur. Fertur enim voluntas in bonum absolute repraesentatum, sic quod appetit ipsum, et non appetit ipsum propter aliud. Ex hoc autem ulterius procedendo, adiuncto quod *bonum propter se* non exponitur positive, sed negative (quia sicut nihil est a se positive, sed negative, idest non ab alio; ita nihil est propter se positive, sed negative, idest non propter aliud), videbis quod,

* Cf. num. I.

cum bonum absolute appetitur, verus assensus voluntatis est ad bonum ut finem et propter se, et non est actus neuter.

Et per hoc patet solutio rationis. Iam enim patet quod est implicatio in adiecto dicere quod bonum repraesentatur absolute, et non propter se nec propter aliud. Bonum enim absolute est propter se negative: et hoc modo intelligitur *propter se*, ut distinguitur contra *propter aliud;* sicut intelligitur cum distinguitur *ens a se* contra *ens ab alio.*

Sed adverte, novitie, quod semper subintelligitur bonum substratum, alioquin *propter se* diceretur de chimaera: quod enim est bonum non propter aliud, est bonum propter se. Quod si contendat quis quod sumit *propter se* positive, manifeste distinguit bonum propter aliud contra nullum bonum: non datur enim bonum propter se positive, nisi fingatur aliquid quod sit positive finis sui ipsius.

V. Ad secundum dubium * dico quod non video in re, aut in Auctore, distinctionem specificam in esse naturae actuum qui passiones dicuntur, in voluntate positorum: sed omnes praeter tristitiam, ad supra * nominatos septem actus, scilicet velle, nolle, frui, intendere, eligere, consentire et uti, reduci puto. Auctor siquidem superius, in qu. xxx, art. 2, ad 1, particulares conditiones distinguere passiones partis sensitivae, affirmans; oppositumque in parte intellectiva insinuans; amorem et desiderium in parte sensitiva, non intellectiva, distingui secundum speciem innuit. Et si de delectatione in voluntate et aliis passionibus idem sensisset, non posuisset fruitionem solam specie distinctam ab aliis actibus voluntatis *; sed tractasset de ea in tractatu de delectatione *, cum sit eius species. – Ad naturam autem rerum aspiciendo, nescio iram in voluntate, nisi velle vindictam; et amorem, nisi velle bonum sibi vel alteri, etc.

* Cf. num. II.

* Num. I, III.

* Cf. qu. VIII, Introd.

* Qu. XXXI sqq.

Tristitiam autem ideo excepi, quia *contraria eiusdem generis sunt,* et *eadem est eorum disciplina:* ac per hoc, cum delectatio in voluntate distinctus sit specie actus a velle et aliis actibus, consequens est ut tristitia, quae ei est contraria, sit etiam specie distinctus actus a nolle et ceteris. Nec propterea diminutus est Auctor. Quoniam et, ponendo fruitionem speciem per se in voluntate, insinuavit tristitiam: *oppositorum* enim *eadem est disciplina.* Et, tractando de delectatione et tristitia, expresse tradidit tristitiam contrariam delectationi in voluntate, ut patet superius in qu. XXXV *.

Et sic, si decem et septem supradictis * addantur hi duo actus, scilicet nolle et tristari; erunt in universo actus decem et novem appetitus distincti specie in esse naturae, comprehendendo sub fruitione omnem delectationem voluntatis.

* Art. 3.

* Cf. num. I.



QUAESTIO QUADRAGESIMANONA

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

POST actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum*. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis *. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in Prima Parte * dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia *.

* Cf. qu. vi, Introd. * Qu. xc. * Qu. lxxvii sqq. * Qu. lv.

Circa ipsos autem habitus in generali, quatuor consideranda sunt: primo quidem, de ipsa substantia habituum: secundo, de subiecto eorum *; tertio, de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum *; quarto, de distinctione ipsorum *.

* Qu. l. * Qu. li. * Qu. liv.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum habitus sit qualitas.

Secundo: utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio: utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto: de necessitate habitus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HABITUS SIT QUALITAS

III *Sent.*, dist. xxiii, qu. 1, art. 1; V *Metaphys.*, lect. xx.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.**, quod *hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo quod est* [α] *habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera: dicimur enim habere etiam [β] quantitatem, et pecuniam, et alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

* Qu. lxxiii.

2. PRAETEREA, Habitus ponitur unum praedicamentum; ut patet in libro *Praedicamentorum* *. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

* Cap. vi, n. 3 sqq.

3. PRAETEREA, *omnis habitus est dispositio*, ut dicitur in *Praedicamentis* *. Sed dispositio est *ordo habentis partes*, ut dicitur in V *Metaphys.* * Hoc autem pertinet ad praedicamentum Situs. Ergo habitus non est qualitas.

* Ibid. n. 6. * S. Th. lect. xx. - Did. lib. IV, cap. xix.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in *Praedicamentis* *, quod habitus est *qualitas de difficili mobilis*.

* Loc. cit. n. 4, 5.

RESPONDEO DICENDUM quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur: uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud.

Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus * inter postpraedicamenta *habere* ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt *opposita*, et *prius et posterius*, et alia huiusmodi. – Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur: sicut inter subiectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quaedam vero [γ] sunt in quibus est aliquid medium inter utrumque, sed sola relatio: sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum [δ]: unde Philosophus dicit, in V *Metaphys.**, quod *habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti*, sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum Habitus: de quo dicit Philosophus, in V *Metaphys.**, quod *inter* [ε] *habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius*.

* Categor., cap. xii. * S. Th. lect. xx. - Did. lib. IV, cap. xx, n. 1. * Ibid.

Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud [ζ]; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est: de quo [η] Philosophus, in V *Metaphys.* *, dicit quod *habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et* [θ] *aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est*. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quod habitus est qualitas.

* Loc. proxime cit. - Did. n. 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectio illa procedit de habere communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *quod est.* – Om. Pa. – Pro altero *sed, sed etiam* E.
β) *etiam* – Om. PKa.
γ) *vero.* – *enim* PDHKa. – Post *quibus* PIsD addunt *non*; post *utrumque* F addit *non quidem actio et passio.*
δ) *tegens ... tectum.* – *regens ... rectum* Pa.
ε) *inter.* – *infra* ABCDEFGHIL.
ζ) *ad aliud.* – *ad aliquid aliud* P, *aliquid aliud* ed. *a.*
η) *quo.* – *qua* P.
θ) *et.* – *et hoc* EF.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur: sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est *. (* In corpore.)

AD TERTIUM DICENDUM quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes: sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet *aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem. In quo,* ut Simplicius dicit in *Commento Praedicamentorum* *, *comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit « secundum locum »*: et hoc pertinet ad praedicamentum Situs, qui est ordo partium in loco. *Quod autem dicit « secundum potentiam », includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte,* sicut scientia et virtus inchoata. *Quod autem dicit « secundum speciem », includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus,* sicut scientia et virtus complete [ι]. (* Cap. *de Quali et Qualit.*)

ι) *complete.* – *completa* sD.

Commentaria Cardinalis Caietani

In corpore articuli primi quaestionis quadragesimaenonae, discutienda esset natura habitus, praedicamenti et postpraedicamenti: quod, quia alterius negotii, ideo vel ad particularem quaestionem, vel ad II *Metaphys.* spectabit; proposito enim praesenti sat est habitum discutere, de quo est sermo. Cuius definitio ex V *Metaphys.* affertur in littera, scilicet quod est *dispositio qua bene vel male disponitur dispositum secundum se vel ad alterum.* Quam definitionem mandabis memoriae, et figes in ea aciem intelligentiae: quoniam ex ea videbis tot habitus conditiones, quot natura illius illucescet, ut patebit *. (* In hac quaest.)

II. In responsione ad tertium in eodem, incipe ex iam dicta definitione colligere. Ex eo namque quod habitus est dispositio, et dispositio est *ordo habentis partes,* etc., consequens est quod habitus sit ordo habentis partes. Cum autem audis ordinem, non intelligas respectum ordinis, sed eius radicem: est enim qualitas habens talem ordinem. Dispositionis quippe nomen a positione ordinata partium derivatum videtur; et propterea a partibus quantitativis, quibus primo convenit positio, non solum ad partes spirituales, sed ad habentem partes transumptum est. Unde non videtur quod est ordo partium, sed habentis partes. Et quamvis non sit opus omnes dispositionis modos salvare in habitu, sicut nec omnes animalis species in homine; ut adductus tamen in littera Simplicius dicit, omnes salvantur in habitu, pro quanto omnis habitus vel est habentis partes corporales, sicut pulchritudo, sanitas, macies et huiusmodi; vel partes, idest partialia requisita, aut in potentia, ut contingit in habentibus scientiam vel virtutem imperfectam; aut in actu, ut contingit in habentibus perfecte; illi enim in potentia habent ea quae requiruntur ad scientiam aut prudentiam, isti vero iam possident.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HABITUS SIT DETERMINATA SPECIES QUALITATIS

De Virtut., qu. I, art. I.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est *, habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum.* Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem: nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis. (* Art. praeced.)

2. PRAETEREA, Philosophus, in *Praedicamentis* *, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut aegritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguuntur ab aliis speciebus qualitatis. (* Cap. VI, n. 4.)

3. PRAETEREA, *difficile mobile* non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed oportet differentias per se advenire generi, ut Philosophus dicit, in VII *Metaphys.** Ergo, cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis**, videtur quod non sit determinata species qualitatis. (* S.Th. lect. XII.- Did. lib. VI, cap. XII, n. 5. * Cf. art. praec., arg. *Sed contra.*)

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in *Praedicamentis**, quod *una species qualitatis est habitus et dispositio.* (* Loc. cit. n. 3.)

RESPONDEO DICENDUM quod Philosophus, in *Praedicamentis* *, ponit inter quatuor species qualitatis primam, *dispositionem et habitum.* Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius, in *Commento Praedicamentorum* *, dicens quod *qualitatum quaedam sunt naturales, quae secundum naturam insunt, et semper: quaedam autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et hae quidem,* quae sunt adventitiae, *sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes* [α]. *Naturalium autem qualitatum quaedam sunt secundum id* [β] *quod aliquid est in potentia: et sic est secunda species qualitatis. Quaedam vero secundum quod aliquid est in actu: et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem. Si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis: secundum vero superficiem, est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quae est figura animati.* – Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae: et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi. Et praeterea [γ] hoc non convenit ordini specierum: semper enim quod naturalius est, prius est. (* Ibid. * Cap. *de Quali et Qualit.*)

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Pro-

α) *differentes.* – Post *dispositiones* ponunt codices.
β) *id.* – *se* C, om. AL; pro altero *quod, id quod* AFGHIK.
γ) *praeterea.* – *propterea* E, *propter* PKpH et *a.*

prie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, *super Gen. ad litteram* *, *quem mensura praefigit:* unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas quae est [δ] differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per Philosophum in V *Metaphys.* *

* Lib. IV, cap. III.

* S. Th. lect. XVI. -Did. lib. IV, cap. XIV.

Modus autem sive determinatio [ε] subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. – Modus autem sive determinatio [ζ] subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit [η] cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali: quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. – Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio: dicit enim Philosophus, in VII *Physic.* *, loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt *dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Et quia *ipsa forma et natura rei est finis et* [θ] *cuius causa fit aliquid,* ut dicitur in II *Physic.* *; ideo in prima specie [ι] consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V *Metaphys.* * Philosophus definit habitum, quod est *dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male.* Et in II *Ethic.* * dicit quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male.* Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni: quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

* Text. 17. - S. Th. lect. V.

* Cap. VII, n. 7; s. Th. lect. XI. - Cf. cap. II, n. 8; s. Th. lect. IV.

* S. Th. lect. XX. -Did. lib. IV, cap. XX, n. 2.

* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. V.

Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est *. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur *bene vel male,* quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones: nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho * in prima specie qualitatis.

* Art. praeced., ad 3.

* Vide arg. 2.

Unde patet solutio ad secundum. Licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit, in *Commento Praedicamentorum* *.

* Loc. cit.

Ad tertium dicendum quod ista differentia, *difficile mobile,* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur: uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in V *Metaphys.* * dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum *. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie: ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur; habitus autem, quando perfecte inest, ut [κ] non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. – Alio modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni: ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit * communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur: et e converso est de qualitatibus quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles; nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere *. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat; non autem nomen dispositionis.

* Loc. proxime cit.

* D. 520.

* *Categor.*, cap. VI, n. 4.

* Cf. ibid. n. 5.

Nec impeditur quin secundum hoc *facile et difficile mobile* sint specificae differentiae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis. Nam istae differen-

δ) *est.* – *est esse* ACFGIpBD.
ε) *determinatio.* – *terminatio* ACDGHILpB.
ζ) *determinatio.* – *terminatio* ABCDGHIL.
η) *sit.* – Om. ABCGIKLpDH.
θ) *et.* – Om. EF.
ι) *specie.* – *qualitatis* addunt EFG.
κ) *ut.* – *ita quod* E, *ita ut* F.

tiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis, adverte quod illa verba in corpore: *Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad naturam,* etc., si sumantur universaliter absolute, insolubilis apparet quaestio quomodo sit sufficiens haec distinctio: cum quantitas ipsa determinet subiectum secundum esse accidentale, nec minus habet rationem modificantis et determinantis quam secunda species qualitatis. Si vero sumantur universaliter quidem, sed limitate sub antedictis verbis, scilicet quod *qualitas importat quendam modum substantiae,* et *quandam determinationem secundum aliquam mensuram,* cessant obiecta: quoniam sermo non est nisi de *quadam* determinatione accidentali, quae commune nomen accidentalis differentiae, *qualitatem* scilicet, sibi usurpavit.

II. In responsione ad primum in eodem articulo, habes quantum operetur ly *bene vel male* in definitione habitus positum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HABITUS IMPORTET ORDINEM AD ACTUM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. Unumquodque enim agit secundum quod est actu. Sed Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere* [α]. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

(* Cap. IV, n. 6. - S. Th. lect. VIII.)

2. Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentiae; ut patet in V *Metaphys.* * Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est primum [β] in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia. Et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

(* S. Th. lect. XIV. - Did. lib. IV, cap. XII.)

3. Praeterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *de Bono Coniugali* *, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est.* Et Commentator dicit, in III *de Anima* *, quod *habitus est quo quis agit cum voluerit.*

(* Cap. XXI.) (* Comment. XVIII.)

Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed [γ] natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et in V *Metaphys.* * dicitur in definitione habitus, quod est *dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se,* idest secundum suam naturam, *aut ad aliud,* idest in ordine ad finem.

(* S. Th. lect. XX. - Did. lib. IV, cap. XX, n. 2.)

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia, ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus *. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

(* D. 698.)

Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas: et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur *actus primus*, et operatio *actus secundus;* ut patet in II *de Anima* *.

(* Cap. I, n. 5. - S. Th. lect. I.)

Ad secundum dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia; ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est *. Inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit, in X *de Historia Animal.* *, quod homo dicitur sanus [δ], vel membrum aliquod, *quando potest facere operationem sani.* Et est simile in aliis.

(* Art. praeced., ad I.) (* Cap. I, n. I.)

α) *addiscere.* – *addisceret* P.
β) *primum.* – *principium* PIKa.
γ) *Sed.* – *Sed quia* ABCEFGHIKLpD; mox pro *Unde, ideo* E.
δ) *sanus.* – *esse sanus* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis quadragesimaenonae, in corpore et in responsione ad primum, dubium occurrit ex Scoto, in Primo, dist. XVII, qu. II, ubi nititur sustinere quod habitus nullam habeat rationem principii

activi, ea ratione, quia non est necesse tribuere hoc habitui; nec est rationabile auferre a potentia completam causalitatem activam respectu actus, ut adiuvetur habitu ad agendum; quoniam omnia quae attribuuntur habitui, salvantur sine hac causalitate. Sed hoc quamvis Scotus non nisi probabiliter sustineat, ideo attuli, ut ostendatur quod nec probabiliter sustineri potest.

II. Et quoniam Durandus, in III *Sent.*, dist. XXIII, qu. IV, simpliciter tenet quod habitus non facit aliquid ad substantiam aut modum actus, ideo rationes primo afferendae sunt; deinde veritas declaranda *; et demum satisfiet obiectis *.

* Num. seq.
* Num. VI.

Probare autem nititur ipse quatuor: primo, quod habitus non est per se principium modi actus qui est intensio *; secundo, quod non est per se principium modi actus qui est determinatio actus in esse naturae *; tertio, quod non est per se principium modi actus qui est determinatio ad bonum et malum moraliter *; quarto, quod non est per se principium modi actus qui est facilitas *. – Et primum quidem, quod scilicet habitus non concurrat ut comprincipium actus ad hoc ut actus intensior seu perfectior fiat, probat ex hoc, quia altero duorum modorum hoc esset: scilicet aut quia potentia per habitum esset intensior, et sic actum intensiorem produceret; aut quia potentia et habitus concurrerent ut duo immediata agentia partialia. Primum non potest dici: quia potentia non suscipit magis et minus. Secundum quoque teneri non potest: aut enim essent univoce principia, sicut trahentes navem; aut utrumque requireretur semper ad actum eiusdem speciei. Et tenet sequela: quia principia per se requisita ad actum perfectum in aliqua specie, requiruntur ad omnem speciei actum, ut patet inductive. – Et confirmatur: quia effectuum differentium solum secundum magis et minus, non oportet causas plus differre quam secundum magis et minus.

* Qu. II.
* Qu. III.
* Ibid.
* Qu. IV.

Secundum vero, quod scilicet habitus non sit principium actus quoad determinationem in esse naturae, probat per hoc, quia non est per se principium singularitatis actus. Per esse enim singulare determinatur actus ad esse in rerum natura. Et quod actus non fiat singularis ab habitu, probat: quia esse singulare est effectus communis omnibus actibus, et praeveniens habitum.

Quod autem habitus non sit per se principium esse moralis, probat, quia tale esse est relativum, cuius nulla est per se actio nisi ratione fundamenti. Constat autem quod actus in esse naturae, qui est fundamentum esse moralis, non est ab habitu: quia actus similis praeveniens habitum, ab habitu non est.

Quod denique habitus non sit principium facilitatis ipsius actus, sed agentis, patet ex eo quod idem actus habituato facilis, et non habituato difficilis est. – Haec de primo.

III. Quoad secundum *, scito quod, licet Auctor in hoc tractatu communius utatur habitus nomine quam posteriores; quoniam appellatione habitus in hoc tractatu comprehenditur species intelligibilis tam in homine quam in angelo *, ut patet diligenter consideranti: ut tamen communicemus in vocabulis cum his qui adversantur, restringendum est habitus nomen in hac disputatione ad eas qualitates quas confitentur esse habitus, ut sunt virtutes morales et intellectuales, et huiusmodi; et de his ostendendum est quid rei veritas habeat. Quae melius videbitur, si attenderimus quod causa difficultatis huius est quia potentiae operativae, quarum sunt isti habitus, ante istos habitus eliciunt suos actus, eiusdem speciei cum actibus qui sunt post adeptum habitum: intellectus autem noster, ante adeptam speciem intelligibilem, nihil potest intelligere. Si namque absque habitu aliquo potentiae operativae non possent operari, non esset locus specialis quaestioni huic de activitate habitus, modo autem in dubium vertitur, ut patet ex dictis.

* Cf. num. praec. init.
* Cf. qu. L, art. 6.

Si quis igitur perspexerit quod subiectum habitus oportet esse aliquo modo in actu, et aliquo modo in potentia, quia utitur ipso cum vult, et perficitur per ipsum; et similiter quod habitum ipsum oportet esse aliquo modo in actu, et aliquo modo in potentia, quoniam perficit, et potentialem ad actum secundum constituit: ex his videbit naturam habitus non esse extraneam a natura potentiae operativae. Sed quemadmodum conveniunt in natura actus et potentiae proportionaliter, ut patet, ita conveniunt in natura principii respectu actus. Cum enim agere sequatur actum, et pati potentiam; et potentia operativa, secundum id quod habet de actu, principium est activum operationis suae; secundum id vero quod habet de potentia, principium est passivum eiusdem: consentaneum est ut habitus perficiens potentiam ut eius propria perfectio, secundum id quod habet de actu, perficiat et compleat activitatem potentiae; et secundum id quod est in potentia, appropriet potentiam ad susceptionem ultimae perfectionis, idest operationis perfectae. Putandum est enim quod animae potentia operativa est in potentia ad suam consummatam perfectionem, ordine quodam: est namque in potentia per operationes imperfectas ad habitum; et per habitum ad operationem perfectam, in qua consummatur perfectio potentiae operativae. Nisi quis diceret quod potentia operativa animae est per se in potentia per actus imperfectos ad actum perfectum, sed per accidens interponitur habitus. Quod irrationabiliter dici patet ex doctrina II *Physic.* * *Unumquodque* enim, *sicut agitur, ita aptum natum est agi, et e contra:* constat autem potentiae animae operativae perfectionem sic agi, ut per actus imperfectos acquirat habitum, et per habitum perfectam operationem assequatur. Ex natura igitur huiusmodi potentiarum est quod ipsae tali ordine, et talibus mediis ad consummatam perfectionem perveniant. Ac per hoc, habitus ipsi per se mediant inter potentias et operationes perfectas.

* Cap. VIII, n. 4. - S. Th. lect. XIII.

IV. Ut autem quod dicimus de activitate habitus respectu actus, evidentius monstretur, in virtutibus intellectualibus, quas constat esse habitus, manifestatur. Et quoniam *innata est nobis via ex notioribus nobis* *, inchoemus ab arte. Ars est habitus, ut patet in VI *Ethic.* *: et est factivus. Et quod sit factivus in genere causae effectivae, ut omnis cavillatio excludatur, probatur ex IX *Metaphys.* *, ubi ars ponitur inter potentias activas; et distinguitur potentia rationalis contra potentiam naturalem, quod illa est activa utriusque contrarii, et propterea non agit nisi determinata a proaeresi, et tunc agit unum.

* Arist. *Physic.*, lib. I, cap. I, n. 2. - S. Th. lect. I.
* Cap. IV, n. 3 sqq. - S. Th. lect. III.
* S. Th. lect. II, IV. - Did. lib. VIII, cap. II, n. I; cap. V, n. 2, 3.

Praeterea, domus quae fit in materia, est a domo quae est in anima, effective: et sanitas a sanitate, et universaliter quodlibet artificiale a sua forma in mente. Sed hoc nihil aliud est quam esse ab arte: nihil enim aliud est sanitas in mente medici quam ars sanandi, et similiter domus quam ars domificandi: unde ad utrumque contrariorum se habet. Ergo.

Praeterea, V *Metaphys.* *, statuifica, et, breviter, artifex, ponitur causa efficiens per se; Polycletus autem, seu subiectum, per accidens. Ergo ars ipsa est per se principium activum actus. – Et, quoniam *probabile est quod sapientibus pluribus videtur* *, ex communi hominum consensu patet homines, utendo suis artibus, esse causas operum; adeo quod carentes artibus, carent facultate faciendi, et non solum carent expeditione, delectatione, promptitudine et facilitate.

* S. Th. lect. III. - Did. lib. IV, cap. II, n. 9.
* Aristot. *Topic.*, lib. I, cap. I, n. 7.

Sit ergo procul a probabilibus phantasia haec: et dicito, ingrediendo interiorem hominem, quod quemadmodum ars, cum recta ratio sit factibilium, activa est eorum; ita prudentia, quae recta ratio est agibilium, activa est eorum. Et similiter quilibet habitus existens in aliqua potentia animae, vim activam habet, sicut potentia cuius est; ut in corpore articuli dicitur.

V. Nec hoc est derogare activitati potentiae *; sed declarare naturas potentiarum susceptibilium ipsorum habituum. Ad quae namque natura non sufficienter determinavit potentiam per seipsam, determinabilem fecit per habitum, ut, determinata illo, agat quod per seipsam plene agere non poterat. Ex his autem patet et quod oportet habitui activitatem tribuere; et quod non possunt ea quae de habitu aliquo dicuntur, salvari absque activitate, ut patet de arte. – Haec de secundo.

* Cf. num. I.

VI. Ad obiecta autem in oppositum, et Durando *, ordinate respondendo, dicitur quod potentia et habitus concurrunt ad effective causandum actum, non sicut causae

* Cf. num. II.

partiales univocae, ut trahentes navem; neque sicut remissum et intensum, ut maius et minus lumen in eodem medio; neque sicut superius et inferius, ut sol et homo generant hominem: sed sicut imperfectum differt a seipso perfecto. Potentia enim animae operativa non est ita determinata ad eliciendum operationem talis speciei, quod egeat habitu determinante ipsam: quoniam ipsa absque habitu, cum obiecto, ad actum praevenientem habitum sufficit. Sed determinatio quam ante habitum habet, est ita remota et imperfecta, ut egeat habitu ad hoc quod propinqua et perfecta sit ad operandum perfecte in tali specie. Habet namque se potentia ad habitum respectu operationis, sicut homo in principio adolescentiae ad hominem perfectum respectu generationis. Quemadmodum enim adolescens potest quidem generare, sed imperfecte; cum autem perfectus vir fuerit, generare potest perfecte: ita potentia sine habitu potest producere operationes in tali specie, scilicet imperfectas; perfecta autem per habitum, similes in specie perfectas potest elicere. Nec quaeras inter haec proportionalem similitudinem in omnibus: sed sat est proposito quod dictum est. Et quod non oportet propterea potentiam suscipere magis et minus: nec est idem dicere operationem perfectam et imperfectam in eadem specie, et dicere remissam et intensam; sicut non est idem dicere, homo perfectus et imperfectus in eadem specie, et remissus et intensus.

VII. Et ex hoc patet responsio ad primum. Propositio enim illa, *Quaecumque principia exiguntur ad operationem perfectam in aliqua specie, requiruntur ad quamlibet illius speciei,* dato quod sit vera de his principiis quae concurrunt ut diversa principia, ut pater et mater respectu filii, et sol et homo respectu hominis, et huiusmodi; non tamen est vera de his principiis quae concurrunt ut unum perfectum principium, ita quod ambo simul non differunt ab uno nisi sicut imperfectum a perfecto. Et simile omnino esset, si adolescens fieret perfectus vir per aliquod distinctum superadditum.

Et cum dicitur quod operationum differentium solum secundum magis et minus perfectum in eadem specie, principia non oportet magis differre: dupliciter potest responderi. Primo, concedendo quod potentia et habitus, licet absolute distinguantur specie, ut patet ex *Praedicamentis* *; ut tamen sunt principia talis actus, non differunt nisi secundum magis et minus perfectum in eadem specie: quia sunt eiusdem speciei cum actu, et consequenter inter se. Sicut enim potentia visiva, ut sic, reducitur ad genus obiecti, puta coloris; ita eadem ut videt album, reducitur ad speciem albi; ut potentiae proportionentur actibus, iuxta doctrinam XII *Metaphys.* * – Secundo potest dici quod illa propositio non tenet in principiis quorum unum subalternatur reliquo. Quoniam principiis sic se habentibus, stat ad actum perfectum utrumque requiri, et ad imperfectum alterum tantum: quia talia non sunt duo disparata principia, sed subsequens est perfectio primi. Sic autem se habere constat potentiam et habitum: quoniam habitus subalternatur quodammodo potentiae, dum potentia ad multarum specierum actus se extendens, per habitum determinatur ut sit in tali specie perfecti operis perfectum principium.

* Cap. vi, n. 3, 7.

* S. Th. lect. iii. - Did. lib. XI, cap. iv, n. 4, 5.

VIII. Ad obiecta vero quod habitus non sit principium actus quoad determinationem in esse naturae, facile dicitur, primo, quod est ibi sophisma Consequentis. Causa enim determinans effectum secundum esse naturae, non oportet quod respiciat singularitatem ut proprium effectum: sed sat est quod causet illud in esse naturae secundum aliquid. Unde habitus, qui perfectionem in operatione causat in esse naturae, determinat operationem ad esse perfectum: et hoc sufficit. – Dicitur secundo quod, quia singularitas est effectus communis, et praeveniens multas causas; ideo recte concluditur quod non est *proprius effectus* huius vel illius causae: sed male concluditur, Ergo non est effectus huius causae. Aliud est enim effici ab A: et aliud esse proprium effectum A. Unde sicut homo generat hominem, et hic homo hunc hominem; ita habitus facit operationem perfectam, et hic habitus hanc operationem perfectam.

IX. Ad obiecta vero quod habitus non sit per se principium esse moralis in actu, quia illud est relativum: tripliciter dicitur. Primo, negando illud esse, in actu elicito, esse relativum: quamvis relativum sit in actu imperato. Quoniam quemadmodum inter habitus morales est contrarietas secundum esse absolutum, ut inter fortitudinem et timiditatem, liberalitatem et avaritiam, etc.; ita inter elicitos actus. Quae est enim maior ratio?

Secundo dicitur quod esse relativum carere activo per se, sic intelligitur, quia non habet agens faciens seorsum, non faciendo alia. Cum quo tamen stat quod habeat per se propriam causam activam: ut experimur cum ordinem aliquem imponendum rebus excogitamus et imponimus, et ad id intendimus et facimus praecipiendo et exequendo per nos vel alios. Nec minus hoc nos per se intendere et causare experimur, quam medicus intendat et faciat sanitatem. Testes sunt duces exercitus, rectoresque aliorum, ac artifices. Et si quis negaret sensum propter rationem aut auctoritatem, puta quia ad relationem non est motus, etc.: non solum ineruditus, sed inerudibilis esset.

Tertio dicitur quod habitus causat substantiam actus perfecti, quam consequitur esse relativum: et sic potest per se causare esse relativum. Et cum dicitur quia substantia actus potest causari ante habitum: respondetur quod in hoc videntur isti errare fundamento, quasi determinatio uno modo tantum inveniretur. Falluntur enim in hoc: Potentia animae operativa non eget habitu determinante ad producendum actum, Ergo ex se est sufficienter determinata ad producendum actum perfectum eiusdem speciei. Determinatione siquidem egere causam aliquam activam ad agendum, multipliciter contingit: sed ad propositum sufficit dupliciter. Primo, ut contrahatur ad speciem talem: sicut actio solis determinatur ad producendum hominem per hominem, et bovem per bovem. Et sic potentia non eget habitu: quia ante habitum, potest in actum illius speciei. Alio modo, ut vis sua ad talem speciem perficiatur, ut iam non solum possit in actum illius speciei, sed actus perfecti in illa specie proprium principium sit. Et hoc modo potentia eget habitu determinante ipsam. – Et ut cavillationes excludas dubitantium an potentia sine habitu possit, ex toto conatu, in actum perfectum: memento quod de actionibus rerum naturalium, et earum principiis propriis, est sermo; ac per hoc, attenditur hic quid ut in pluribus fit secundum naturae cursum. Neque enim si adolescens unus perfectum generationis opus perageret, propterea falsa redditur illa universalis, *Adolescens non potest in perfectum generationis opus:* quoniam physica est, et *hirundo non facit ver* *. – Dicendum est ergo quod habitus determinat potentiam ad hoc ut ipsa, habitu perfecta, sit proprium principium perfecti operis, in quo sua consummatur perfectio. Et quoniam habitus est *quo quis operatur cum vult* *, et non cum habet; et propterea est quo quis operatur, infra eius potestatem, quantum vult, non quantum potest, ut patet in artificibus: ideo non mireris si actus potentiae habituatae non sunt semper perfectiores actibus potentiae non habituatae.

* Aristot. *Ethic.*, lib. I, cap. vii, n. 16. - S. Th. lect. x.

* Vid. art. praesentis arg. *Sed contra.*

X. Et sic patet quod habitus est causa activa per se substantiae et modi actus triplicis, scilicet perfectionis, determinationis in esse naturae, et determinationis in esse morali. Quamvis facilitatem ex parte operantis tantum praebere videatur: et si actus habituato redditus sit facilis, ex redundantia facilitatis operantis, hoc provenit. – Haec de tertio.

XI. In responsione ad primum in tertio articulo, adverte quod sententia Auctoris est quod non solum subiectum habitus est in potentia ad operationem; sed habitus ipse est actus permixtus potentiae ad opus, sicut actus primus.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SIT NECESSARIUM ESSE HABITUM

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. I; *De Verit.*, qu. XX, art. 2; *De Virtut.*, qu. I, art. I.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit necessarium esse habitus [α]. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est * (* Art. 2.). Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. PRAETEREA, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. PRAETEREA, sicut potentia se habet ad bonum et malum, ita et habitus: et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

SED CONTRA EST quod habitus sunt perfectiones quaedam, ut dicitur in VII *Physic.* * (* S. Th. lect. v.) Sed perfectio est maxime necessaria rei: cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * (* Art. 2, 3.) dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam [β] bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic [γ] se habeat ad ipsum ut potentia ad actum * (* D. 167.). Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia et actu, et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo * (* D. 467, 474.).

Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet * (* D. 1101.): quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si [δ] corpus caeleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in Primo * (* Qu. LXVI, art. 2.) dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum.

Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem * (* D. 699.). Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus * (* D. 522.), sed *simplices qualitates:* dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit, in V *Metaphys.* * (* S. Th. lect. XX; Did. lib. IV, cap. XX, n. 2. - Cf. art. I, arg. 3.), quod *habitus est dispositio,* et dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem;* ut supra * (* Art. I, ad 3.) dictum est.

Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod per formam perficitur natura rei: sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione. – Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate [ε] unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod potentia quandoque se habet ad multa: et ideo oportet quod aliquo alio [ζ] determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est * (* In corpore.). Et propter hoc vires naturales non agunt operationes [η] suas mediantibus aliquibus habitibus: quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum.

AD TERTIUM DICENDUM quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra * (* Qu. LIV, art. 3.) patebit. Eadem autem potentia se habet ad bonum et malum * (* D. 692.). Et ideo necessarii sunt habitus ut potentiae determinentur ad bonum.

α) *habitus.* – *habitum* P.
β) *quam.* – *quem* P.
γ) *sic.* – Om. codices.
δ) *si.* – *cum* EF, om. L.
ε) *determinate.* – *determinare* Pa.
ζ) *aliquo alio.* – *aliquo modo* EFGKsB, *aliquo modo alio* I, *alio* pB.
η) *operationes.* – *actiones* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo quarti articuli, dubium occurrit: quia quaestio *an est* praecedit ceteras quaestiones doctrinae ordine; Auctor tamen tria quaesivit antequam quaerat nunc an habitum esse sit necesse.

Ad hoc dicitur quod rem aliquam esse dupliciter quaeritur. Primo, ut sciatur ipsam esse. Et sic oportet primo post *quid nominis,* quaerere *an sit:* nihil enim est scibile de non ente. Et hoc non accidit in proposito: quoniam

habitus esse est per se notum experientia; et quaestionem movere de hoc, esset impotentis discernere inter notum per se et notum propter aliud. – Secundo, ut sciatur causa quare est. Et haec quaestio est posterior quaestione *quid est:* quoniam prius oportet scire quidditatem in se, quam ut causam esse rei; constat enim ex II *Poster.* *, medium ad quaestionem *an est*, esse *quid*. Propter quod Auctor primo praedicata quidditativa habitus, in primis tribus articulis, quaesivit: et nunc, quarto, de ratione seu causa essendi eius inquirit.

* Cap. II, n. 2, 3. - S. Th. lect. 1.

II. In corpore eiusdem quarti articuli, adverte duo. Primum est, quod differentia inter secundam et tertiam conditionem requisitam ad habendum habitum, consistit in hoc, quod, prima conditione complectente utrumque, scilicet potentiam et actum; secunda conditio, ex parte actus, pluralitatem tam actuum quam modorum eorundem; tertia autem, ex parte potentiae, pluralitatem tam disponentium quam modorum ipsorum ponit.

Secundum est, quod ex ipsa definitione habitus, Auctor haec requisita habet. Ex ratione namque dispositionis, habet distinctionem inter potentiam et actum, diversitatemque actuum, et rursus pluralitatem disponentium. Disponitur enim omne quod disponitur, ad actum aliquem; nec opus est disponi quod unius tantum actus est capax; et dispositio habentis est partes, idest partialia. Ex ratione autem varietatis secundum bene vel male, diversitas habetur modorum.

III. Circa requisita ad habitum, dubium in eodem occurrit articulo. Quoniam aut conditiones enumeratae in littera sufficiunt ad necessitatem habitus, aut non. Si sufficiunt, ergo in mixtis, vel saltem in vegetabilibus, ponendus est habitus; contra doctrinam sequentis quaestionis *. Et tenet sequela: quia in his est distinctio potentiae et actus, et plura concurrunt diversimode commensurabilia ad disponendum, etc. – Si non sufficiunt, ergo littera male probavit necessitatem habitus, post enumeratas conditiones subiungens: *Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.*

* Art. 1, 3.

IV. Ad hoc dicitur quod, ut ex quaestione sequenti * colligitur, habitus sumitur dupliciter. Uno modo, proprie. Et sic non videtur extra animam rationalem inveniri. – Alio modo, communiter pro habituali dispositione, sive ad naturam sive ad opus, in pluribus consistente; ut in littera hac dicitur. Et sic, cum quadam latitudine, invenitur etiam in mixtis inanimatis; ut patet de pulchritudine. Et quia Auctor, imitatus naturam, paulatim ab imperfectis ad perfecta, a communibus ad propria doctrinam tradit; habitum hic communissime sumpsit, distincturus postmodum. Et ideo conceditur quod illae conditiones sufficiunt ad habitum vel dispositionem, primam speciem qualitatis (sic enim sumitur hic habitus): et ideo nulla mentio fit de difficili mobilitate, quae est altera conditio habitus proprie dicti. Et quod non inconvenit habitum communiter dictum inveniri in inanimatis, a quibus negabitur habitus proprie sumptus.

* Art. 1; art. 3, ad 2.



QUAESTIO QUINQUAGESIMA

DE SUBIECTO HABITUUM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XLIX, Introd.

DEINDE considerandum est de subiecto habituum *.
Et circa hoc quaeruntur sex.
Primo: utrum in corpore sit aliquis habitus.
Secundo: utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.
Tertio: utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus.
Quarto: utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.
Quinto: utrum in voluntate sit aliquis habitus.
Sexto: utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IN CORPORE SIT ALIQUIS HABITUS

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. 1, art. 1.

*Vide Comment. Caiet. post art. 3.
*Comment. XVIII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit, in III *de Anima* *, *habitus est quo quis agit cum voluerit.* Sed actiones corporales non subiacent voluntati: cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. PRAETEREA, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse α habitus.

3. PRAETEREA, omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

* Cap. VI, n. 4.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in *Praedicamentis* *, sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

* Qu. XLIX, art. 2 sqq.
* Ibid. art. 4.
* Cap. I, n. 7; s. Th. lect. I. - Cf. cap. II, n. 1; s. Th. lect. II.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis; aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum: quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum; dictum est autem * quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae: secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus: unde *ex similibus actibus similes habitus causantur,* ut dicitur in II *Ethic.* * Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima. In corpore vero possunt esse secundario: inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.

Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur β. Non tamen perfecte habent rationem habituum: quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

* Cap. *de Quali et Qualit.*
* Cf. arg. *Sed contra.*

Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in Commento *Praedicament.* *: sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam. Et quod Aristoteles inducit in *Praedicamentis* de sanitate et aegritudine *, non inducit quasi haec γ pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus quod sicut aegritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur habitus et dispositio. – Sed patet hoc esse contra intentionem Aristotelis. Tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate et aegritudine, et de virtute et de scientia *. Tum quia in VII *Physic.* ** expresse ponit inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

* Cf. loc. cit. ibid.
** Cap. III, n. 4. - S. Th. lect. V.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem, et de actibus corporis qui sunt a natura: non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

AD SECUNDUM DICENDUM quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles, propter mutabilitatem corporalium causarum. Possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subiectum, quia scilicet, tali subiecto durante, amoveri non possunt: vel quia sunt diffi-

α) *potest esse.* – *est* codices.
β) *dicuntur.* – *habitus dicuntur* E, *dicuntur habitus* F.
γ) *quasi haec.* – *quare haec* ACGILpH, *quia haec* BF, *quasi* Pa.

cile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animae sunt simpliciter difficile mobiles, propter immobilitatem subiecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus: sed quod est *ut habitus,* sicut in graeco habetur *. Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus.

* Cf. *Categor.*, loc. cit.

Ad tertium dicendum quod dispositiones corporales quae sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiae speciei in hoc, quod qualitates tertiae speciei sunt ut in fieri et ut in motu: unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates. Quando autem iam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis. – Sed hoc improbat Simplicius, in Commento *Praedicamentorum* *, quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima: Aristoteles autem ponit calorem in tertia.

* Loc. cit. supra.

Unde Porphyrius dicit, sicut idem Simplicius [δ] refert *, quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus, differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit; tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens [ε]. Quando autem iam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio: si autem ulterius intantum confirmetur quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus: ut sic dispositio sit quaedam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. – Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formae, sed ex diversa participatione subiecti [ζ]. Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

* Ibid.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra * dictum est, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis: et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum aegritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum huiusmodi habitus et dispositiones.

* Qu. XLIX, art. 2, ad 1.

δ) *idem Simplicius.* – *ibidem Simplicius* G, *Simplicius ibidem* Pa.

ε) *manens.* – *permanens* EF.

ζ) *subiecti.* – *ipsius subiecti* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA SIT SUBIECTUM HABITUS SECUNDUM SUAM ESSENTIAM, VEL SUAM POTENTIAM

II *Sent.*, dist. XXVI, art. 3, ad 4, 5.

Ad secundum sic proceditur *. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est *. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animae quam secundum potentias: quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma eius. Ergo habitus sunt in anima secundum eius essentiam, et non secundum potentiam.

* Vide Comment. Caiet. post art. seq.

* Qu. XLIX, art. 2.

2. Praeterea, accidentis non est accidens. Habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiae animae sunt de genere accidentium, ut in Primo * dictum est. Ergo habitus non est in anima ratione suae potentiae.

* Qu. LXXVII, art. 1, ad 5.

3. Praeterea, subiectum est prius eo quod est in subiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quae pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animae sicut in subiecto.

Sed contra est quod Philosophus, in I *Ethic.* *, ponit diversos habitus in diversis partibus animae.

* Cap. XIII, n. 20. – S. Th. lect. XX.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur: quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II *Pet.* I *, *ut simus consortes naturae divinae:* sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra * dicetur.

* Qu. XLIX, art. 2, 3.

* Vers. 4.

* Qu. CX, art. 4.

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima: inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra * dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias.

* Qu. XLIX, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud: sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius. Et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius: ut super-

ficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

Ad tertium dicendum quod habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam: potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia. – Vel potest dici quod habitus praeponitur potentiae sicut completum incompleto, et actus potentiae. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in VII et IX *Metaphys* [α] *. [α] * S. Th. lib. IX, lect. VII. - Did. lib. VIII, cap. VIII, n. 1-6.

α) *et temporis... Metaphys.* – *et in VII* (*VIII* L) *et in IX Metaphys.* ACGLpDH, *ut in VII et X* (*in IX* sH) *Metaphys. dicitur* EFsH, *ut Philosophus dicit et in VII et in IX Metaphys.* I, *et temporis ut dicitur in VII Metaphys.* K, *in VII* pB, *et temporis ut dicitur in IX* (marg. add. *et VII*) *Metaphys.* sB, *et temporis in IX Metaphys.* sD.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IN POTENTIIS SENSITIVAE PARTIS POSSIT ESSE ALIQUIS HABITUS

III *Sent.*, dist. XIV, art. 1, qu[a] 2; dist. XXIII, qu. 1, art. 1; *De Virtut.*, qu. 1, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in potentiis sensitivae partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivae partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivae partis aliquis habitus debet poni.

2. Praeterea, sensitivae partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus: quia non est in eis voluntas, quae in definitione habitus ponitur, ut supra * dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus. * Art. 1, arg. 1; qu. XLIX, art. 3, arg. *Sed contra.*

3. Praeterea, habitus animae sunt scientiae et virtutes: et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquae scientiae: cum scientia sit universalium, quae vires sensitivae apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *aliquae virtutes*, scilicet temperantia et fortitudo, *sunt irrationabilium partium.* * Cap. x, n. 1. - S. Th. lect. XIX.

Respondeo dicendum quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. – Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis: et ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis: et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in I *Ethic.* * dicitur. * Cap. XIII, n. 17 sqq. - S. Th. lect. XX.

Ad secundum dicendum quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. – Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt: unde Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri* [α] *dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur.* Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi: quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt. * Qu. XXXVI. [α]

Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in III *de Anima* *: sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis: cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. – Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus: unde etiam Philosophus dicit, in cap. *de Memoria* *, quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum:* quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum *. * Cap. XI, n. 3. - S. Th. lect. XVI. * De Mem. et Remin. cap. II. - S. Th. lect. VI. * D. 701.

α) *absterreri.* – *abstinere* PEFKsH et *a.* – Pro *verterit*, *vertit* H, *venerit* K, *vertitur* PEFa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo, secundo et tertio quaestionis quinquagesimae, circa subiectum habitus, advertendum est quod, quia habitus finis est habituationis, et habituari assuescere quoddam est; ideo ubi non invenitur consuetudo, aut aliquid maius, ibi non invenitur proprie habitus. Propter quod, existentibus duobus principiis, scilicet natura et voluntate, ubi est pure natura, nihil est habitus proprie: si enim infinities lapis proiiciatur sursum, non habituabitur ad motum sursum, ut dicitur in II *Ethic.* * – Ubi autem est ipsa voluntas, ibi est perfecte habitus. Unde et de ratione habitus videtur voluntarium, ut in art. 3 * Auctor dicit: et in III *de Anima* *, Averroes dicit quod *habitus est quo quis operatur cum vult.* – In intermediis autem, quanto aliquis magis participat aliquid rationis, tanto magis participat habitum.

* Cap. I, n. 2. - S. Th. lect. I.
* Ad 2.
* Comment. XVIII.

II. Et hinc provenit primo, quod habitus ad operationes sunt principaliter in anima, idest in ipsis virtutibus animae, et secundario in organis corporeis: quoniam illae quidem principaliter, haec autem secundario rationalem motum sapiunt. Et propter hoc, habituati ad delectationes veneris, vel cibi, potus, loquacitatis, ludi, blasphemiae, et similium, volentes abstinere, quasi non possunt, corpore iam assueto ad talem appetitus sequelam.

Provenit secundo quod, licet in membris corporeis, et parte vegetativa absolute, nullus sit habitus; in eisdem tamen pro quanto et quo modo obedientia sunt rationis imperio, habitus sunt secundario, sicut et assuefactiones; ut in principio corporis articuli * dicitur, et patet in musicis et aliis artificibus. Quomodo autem obediant, superius, in quaestione de imperio *, dictum est.

* Primi.
* Qu. XVII, art. 9.

Provenit tertio, quod in animalibus brutis, pro quanto aliquid participant obedientiae, capacia sunt habituum.

Provenit quarto quod, cum duplex sit habitus, scilicet ad naturam, et ad operationem; et hic differat a primo in hoc, quod iste est in voluntate, ille non, ut in art. 1, in resp. ad 1, littera insinuat: – quod habitus ad operationem prius secundum tempus, et secundum perfectionem, vocatus sit habitus; ad huiusmodi enim habitum habituamur. Propter quod habitus corporales ad naturam, ut sanitas, pulchritudo et huiusmodi, aut negati sunt habitus, ut dicitur * de Alexandro; aut positi sunt imperfecte habitus, idest dispositiones habituales, ut in littera dicitur in resp. ad 2 *, et in art. 3 **.

* Art. I.
* Eiusd. art. I.
** Ad 2.

III. Cum his tamen, memor responsionis ad 2 in art. 3 quaest. praec., quod scilicet non est de ratione habitus in communi respicere operationem, sed naturam; Alexandri opinionem reprehensione dignam puta, eo quod, habitus naturam in supremo modo habitus contemplata, inferioris ordinis habitus ab habitus genere subtraxit. Et dicito quod, licet primo habitus sint qualitates bene vel male disponentes animam, secundario tamen etiam disponentes sic corpus, habitus nomen obtinuerunt: et ad eas non esse motum, ut dicitur VII *Physic.* * Et potes inspicere in corporibus nostris manifeste habitus seu dispositiones habituales, intuendo quantam vim in eis habeat consuetudo quoad ea quae non subsunt rationis imperio: consuetos enim alicui minutioni, frigori, medicinae, et similibus, manifeste pati corporaliter sine appetitu videmus, si contra consuetudinem faciant aut patiantur: consuetudini enim haec tribuuntur. Quin etiam, in pure vegetabilibus, apparet plantas assuetas irrigationi, arescere illa deficiente, similes autem non consuetas perseverare; tanquam habitus secundario dictus ibi participetur: oppositum enim accidere deberet, si consuetudo non obstaret. Quamvis hoc alteratae naturae ex continua irrigatione, tribui possit.

* Cap. III, n. 4 sqq. - S. Th. lect. V, VI.

In articulo tertio, in calce responsionis ad tertium, adverte quod, licet habitus disponens ad naturam concedatur absolute in corpore, tanquam in proprio et principali subiecto, ut in primo articulo dictum est; habitus tamen disponens primo ad operationem, principaliter in viribus animae imperantibus seu moventibus, et secundario in corpore ponitur; ut ibidem dictum et probatum est, quia habitus operationibus proportionantur; eiusdem enim est habitus cuius est operatio, et ex similibus actibus similes habitus generantur. Operatio autem corporea ad quam corpus assuetudine promptum redditur, non est naturalis, sed voluntaria; et principaliter animae, secundario autem corporis. Et ideo habitus principaliter etiam est in anima, secundario autem in corpore. Et propterea in littera non simpliciter, sed cum adverbio comparativo *magis*, negatur habitus a membris corporis; dum dicitur quod *in eis non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.* – Et ex hoc habes quod nimis large locutus est Scotus, in III *Sent.*, dist. XXXIII, concedens absolute in manu scriptoris habitum et virtutem: est enim ibi habitus secundario tantum, propter rationem dictam.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN IPSO INTELLECTU SIT ALIQUIS HABITUS

III *Sent.*, dist. XIV, art. 1, qu^a 2; dist. XXIII, qu. 1, art. 1; *De Verit.*, qu. XX, art. 2; *De Virtut.*, qu. 1, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est *. Sed operationes hominis sunt communes animae et corpori [α], ut dicitur in I *de Anima* *. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

* Art. 1.
α
* Cap. I, n. 9, 10; cap. IV, n. 12 sqq. - S. Th. lect. II, X.
* Cap. IV, n. 4. - S. Th. lect. VII.

2. Praeterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum: quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu: sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu; sed solum in coniuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Praeterea, habitus est *dispositio secundum quam aliquis* [β] *bene vel male disponitur ad aliquid,* ut dicitur in V *Metaph.* * Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione: unde etiam in II *de Anima* * dicitur quod *molles carne bene aptos mente videmus.* Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus;

β
* S. Th. lect. XX. - Did. lib. IV, cap. XX, n. 2.
* Cap. IX, n. 2. - S. Th. lect. XIX.

α) *corpori.* – *corporis* ABCDFGKLpHI.

β) *aliquis.* – *aliquid* codices et *a*.

sed in aliqua potentia quae est actus alicuius partis corporis.

* Cap. II, n. 6; cap. III sqq. - S.Th. lect. II sqq.

Sed contra est quod Philosophus, in VI *Ethic.**, ponit scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae.

Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim, ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis *. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto: sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis.

* Cf. Averr., III *de Anima*, comment. v, digress. part. 5.

Sed ista positio, primo quidem, est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I *Ethic.* * Philosophus autem ** ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. - Expresse etiam dicit, in III *de Anima**, quod intellectus possibilis, *cum sic fiat singula*, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, *tunc fit secundum actum eo modo quo sciens dicitur esse in actu, quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum*, scilicet γ considerando. *Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire.* Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiae, quo potest considerare etiam cum non considerat.

* Cap. XIII, n. 15 sqq. - S.Th. lect. XX.
** Loc. cit. in arg. *Sed contra.*
* Cap. IV, n. 6. - S. Th. lect. VIII.

Secundo etiam, haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur δ, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in *Commento Praedicamentorum* *, quod quia omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti, ut Philosophus dicit in I *de Anima;* ideo nullus habitus est animae tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus: ut ratio proposita procedebat. - Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum: unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animae et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I *de Anima* *. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut obiectum *, ut dicitur in III *de Anima* *. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus: non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subiectum habitus: illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

* Cap. *de Quali et Qualit.*
* Cap. I, n. 9. - S. Th. lect. II.
* D. 752.
* Cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. XII.

Ad secundum dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

γ) *scilicet.* - Om. EF. - Pro *et tunc, tunc* Pa. - Pro *similiter, simpliciter* PABCEFGIKLpD et ed. *a.* - Pro *ut, et* ACDEFGILpB, *sicut et* K, *et ut* sB.

δ) *consideratur.* - *consideramus* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto quinquagesimae quaestionis, cave tu, disputator, ne confundas rationem habitus qui est in intellectu, et habitus scientifici; et propter ea quae et hic in corpore et in sequentibus articulis dicuntur, scilicet quod species intelligibiles sunt habitus intellectus, praecipiti sententia teneas scientiae habitum esse species intelligibiles ordinatas. Hoc enim hinc non habes, nisi secundum sophisma Consequentis, ab habitu ad talem habitum descendendo. Ad hoc enim quod in intellectu et nostro et angelico sint habitus, sat fuit monstrare quod sunt in eis species intelligibiles: quoniam sunt vere habitus determinantes potentiam intellectus ad singula intelligibilia. Utrum autem praeter species sit alius aliquis habitus, nihil dicitur hic; sed cum de singulis tractabitur, determinabitur *.

* Cf. qu. LIV, art. 4, Comment.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IN VOLUNTATE SIT ALIQUIS HABITUS

II *Sent.*, dist. XXVII, art. 1, ad 2; III, dist. XXIII, qu. 1, art. 1; *De Verit.*, qu. XX, art. 2; *De Virtut.*, qu. 1, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu est [α], sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicuius habitus.

2. Praeterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa: quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra * dictum est. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

[* Qu. IX, art. 1.]

3. Praeterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatae. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate [β]: est enim iustitia *habitus secundum quem aliqui volunt et operantur iusta*, ut dicitur in V *Ethic.* * Ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

[* Cap. 1, n. 3. - S. Th. lect. 1.]

Respondeo dicendum quod omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. – Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est *quo quis utitur cum voluerit*, ut supra * dictum est.

[* Cf. art. 1, arg. 1; qu. XLIX, art. 3, arg. *Sed contra*.]

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo obiecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinetur in suum obiectum: cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra * dictum est. Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus.

[* Qu. VI, art. 4.]

Ad secundum dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. Sed voluntas, et quaelibet vis appetitiva, est movens motum [γ], ut dicitur in III *de Anima* *. Et ideo non est similis ratio de utroque: nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

[* Cap. X, n. 7. - S. Th. lect. XV.]

Ad tertium dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

α) *est.* – *sunt* EFK.

β) *voluntate.* – *voluntate ratione* AGLpBH, *voluntate et ratione* E, *voluntatis ratione* K. – Post *habitus*, Pa addunt *quidam*.

γ) *motum.* – *et motum* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem quaestionis quinquagesimae, adverte quod ex responsione ad primum et tertium, colligitur diversa ratio necessitatis habitus in intellectu et in voluntate, respectu naturalium. Nam in intellectu est necessitas simpliciter: quoniam nisi determinetur aliqua specie intelligibili, nihil intelligere potest. In voluntate vero est necessitas ad bene esse: quoniam nullum est bonum infra naturale obiectum voluntatis, quod voluntas non possit velle, licet non ita prompte, absque quacumque qualitate superaddita. Et hoc insinuavit littera dicens: *ad hoc quod sequatur promptior operatio.* – De necessitate autem supernaturalium habituum, inferius * dicetur.

[* Qu. LXII, art. 1, 3.]

Habes quoque hic expresse, in responsione ad secundum, quod quilibet appetitus est movens et motus in genere causae efficientis, ut patet in littera.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUIS HABITUS

III *Sent.*, dist. XIV, art. 1, qu[a] 2, ad 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus, commentator Dionysii, in VII cap. *de Cael. Hier.*: *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales,* idest spirituales, *more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus,* scilicet angelis, *esse, ut aliud in alio sit sicut in subiecto: accidens enim omne illinc repulsum est.* Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit, in IV cap. *de Cael. Hier.*, *sanctae caelestium essentiarum*

dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. – Et haec videtur esse ratio Maximi, qui ibidem * subdit: *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.*

* Loc. cit. in arg. 1.

3. PRAETEREA, habitus est dispositio quaedam, ut dicitur in V *Metaphys.* * Sed dispositio, ut ibidem * dicitur, est *ordo habentis partes.* Cum ergo angeli sint simplices substantiae, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

* S. Th. lect. xx. - Did. lib. IV, cap. xx, n. 2.
* Did. cap. xix.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, VII cap. *Cael. Hier.*, quod angeli primae hierarchiae *nominantur Calefacientes et Throni et Effusio sapientiae, manifestatio deiformis ipsorum habituum* [α].

RESPONDEO DICENDUM quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus; sed quaecumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post praedicta verba quae induximus *, dicit: *Habitudines earum, atque virtutes quae in eis sunt, essentiales sunt, propter immaterialitatem.* Et hoc etiam Simplicius dicit, in *Commento Praedicamentorum* *: *Sapientia quae est in anima, habitus est: quae autem in intellectu, substantia. Omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.*

* Cf. arg. 1.
* Cap. *de Quali et Qualit.*

Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis * quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti commentatores quod angeli sunt substantiae [β] immateriales, et quod non est in illis potentia materiae; secundum hoc, ab eis habitum excluserunt, et omne accidens. Sed quia, licet in angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei *); ideo [γ] inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri *. Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit, in *Commento Praedicamentorum* *, quod *habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa* [δ].

* Qu. XLIX, art. 4.
* D. 467.
* D. 167, 522.
* Loc. cit.

Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter [ε] intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium: et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam: non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicuius potentiae: et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in Primo * dictum est, inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam: sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur in lib. *de Causis* *: et tanto perfectius, quanto est perfectior.

* Qu. LV, art. 1.
* Prop. VIII, XIII. - S. Th. lect. VIII, XIII.

Sed quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat [ζ]; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tanquam in potentia existentes respectu illius puri actus *. Unde Dionysius dicit * habitus eorum esse *deiformes*, quibus scilicet Deo conformantur.

* D. 135.
* Loc. cit. in arg. *Sed contra.*

Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis: cum sint immateriales.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam; ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

AD TERTIUM DICENDUM quod in angelis non sunt partes essentiae: sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

α) *manifestatio deiformis ipsorum habituum.* – *manifestativo* (*manifestatio* B) *deiformi ipsorum habitu* ABCDEFGHIL, *manifestatio deiformi ipsorum habituum* editio *a*. Dionysius: *manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine.*

β) *substantiae.* – Om. PH*a*.

γ) *ideo.* – *et ideo* K*a*, om. ceteri.

δ) *seipsa.* – *seipso* codices et *a*.

ε) *aliter.* – Om. codices.

ζ) *distat.* – *distant* G. Pro *indigent, indigeret* K, *indiget* PH*a*; pro *existentes, existens* P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo sexto eiusdem quaestionis, scito primo, quod Averroes, in XII *Metaphys.*, comment. xxv, concordat cum negantibus habitus et quaecumque accidentia a substantiis separatis. Et apud ipsos non inconvenit Intelligentias contentas esse cognitione illa, inferiorum saltem, quam secundum propriam essentiam sortiantur. Divus autem Thomas ampliori cognitione Intelligentias donavit in Prima Parte *: praeter illam per essentiam, apposuit inditam per species, quas hic habitus vocat.

* Qu. LV, art. 1.

Scito secundo quod, sicut essentiae et potentiae angelicae sunt alterius rationis a nostris, ita et habitus. Et propterea non quaeras in eorum habitibus omnes illas conditiones quae de nostris sunt enumeratae in quaestione praecedente. Sed sicut naturae sunt magis unitae, ita etiam et habituum: nec oportet quod potentia in eis sit disponibilis per plura diversimode commensurabilia, nisi ratione plurium specierum, quoad intellectum. Quamvis, quoad voluntatem, multiformitas inveniatur secundum bonum et

malum, et concurrentes actus ad bene vel male velle. Et, ut in responsione ad tertium dicitur, salvantur ibi *partes,* idest partialia.

Scito tertio, novitie, quod angelum *participare ab exteriori,* ut in responsione ad secundum dicitur, contingit dupliciter. Primo, quasi adventitiam qualitatem ab extra suscipiendo: et hoc modo necesse est ponere in angelo habitus supernaturales. Secundo, quasi congenitam a datore naturae, sicut gravia et levia habent motum a generante: et hoc modo necesse est ponere in angelo habitus naturales specierum intelligibilium. Littera ergo, quia in corpore articuli non solum respectu aliorum intelligibilium, sed etiam respectu Dei, necessarium ponit habitum in angelis; manifeste aperit exercitatis in doctrina Auctoris, quod communiter tam de habitu naturali quam supernaturali loquitur: quoniam constat apud ipsum angelos per nullum habitum intelligere Deum naturaliter, sed propria substantia uti ut specie intelligibili ad intelligendum Deum, ut in I libro * patuit; sed ad supernaturalem cognitionem, divino lumine supperaddito egent. Et sic responsio ad secundum de utroque participationis modo ab extraneo, intelligi potest.

* Qu. LVI, art. 3.



QUAESTIO QUINQUAGESIMAPRIMA

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XLIX, Introd. DEINDE considerandum est de causa habituum *. Et primo, quantum ad generationem ipsorum; secundo, quantum ad augmentum * (* Qu. LII.); tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem * (* Qu. LIII.). Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliquis habitus sit a natura.

Secundo: utrum aliquis habitus ex actibus causetur.

Tertio: utrum per unum actum possit generari habitus.

Quarto: utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ALIQUIS HABITUS SIT A NATURA

Infra, qu. LXIII, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quae sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed *habitus est quo quis utitur cum voluerit,* ut dicit Commentator, in III *de Anima* * (*Comment. XVIII.). Ergo habitus non est a natura.

2. PRAETEREA, natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentiae animae sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. PRAETEREA, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra * (* Qu. XLIX, art. 4.) dictum est. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non sunt a natura.

SED CONTRA EST quod in VI *Ethic.* * (* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. V.), inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura: unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei: sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui: sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. – Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura: cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

α Sic igitur si [α] loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. – Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. Et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura: vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est * (* Qu. I, art. 2.), potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundam naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In angelis siquidem contingit * (* D. 167, 522.), eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas; quod non competit animae humanae [β], ut in Primo * dictum est. β (* Qu. LV, art. 2; qu. LXXXIV, art. 3.)

Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: et simile [γ] est in ceteris. γ Sed quid sit totum, et quid sit [δ] pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles δ

α) *Sic igitur si.* – *Sicut igitur si* F, *Si igitur si* pB, *Si igitur* PsB et *a.*
β) *animae humanae.* – *humanae naturae* Pa.
γ) *simile.* – *similiter* EFGpI.
δ) *sit.* – *est* ABCDEFGIL.

a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine *Posteriorum* *, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. – Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis [ε], inquantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.

* Lib. II, cap. xv, n. 5, 6, 7. - S. Th. lect. xx.

In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus: sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae [ζ] videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. – Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem: cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest. Sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium: quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur: unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sunt similitudines rerum intellectarum: quia per participationem divinae sapientiae, et non per essentiam propriam, possunt intellectus eorum esse actu ea quae intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum quod natura non aequaliter se habet ad causandas omnes diversitates habituum: quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra * dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui habitus sint naturales, quod omnes sint naturales.

* In corpore.

ε) *naturalis*. – *naturalem* PFK*a*.

ζ) *quae*. – *quod* ABCDEFGHKL. – Pro *inchoatio*, *inclinatio* PGH*a*. Cf. Comment. Caiet. num. I.

Commentaria Cardinalis Caietani

In corpore articuli primi quaestionis quinquagesimaeprimae, duplex occurrit dubium. Primum est circa differentiam inter inchoationem habitus ex parte animae in parte apprehensiva, et appetitiva: quare in intellectu ponitur inchoatio quantum ad ipsam substantiam habitus, in voluntate non. Aut enim per inchoationem talem intendit aliquid actuale super ipsum intellectum: aut non. Si intendit aliquid actuale, sequitur quod intellectus possibilis non est a principio sicut tabula rasa et pura potentia: quia habet huiusmodi actum supperadditum. – Si non, sequitur quod par sit ratio de intellectu et appetitu: in utroque enim modo sunt semina virtutum, et ad principia naturalis promptitudo, propter quam videntur naturaliter inesse nobis secundum cognitionem et appetitum.

Secundum est de causa huius assignata in littera. Videtur enim implicare et in se, et cum supradictis. In se quidem, quia ponit inclinationem ad propria obiecta spectare ad habitum *; et non spectare ad ipsum, sed ad potentiam. Cum praedictis autem, quia in art. 5 quaest. praec. *, dictum est habitum in voluntate poni propter inclinationem ad propria obiecta: quod hic negatur.

* Cf. not. ζ.
* In resp. ad I, 3.

II. Ad primam dubitationem dicitur quod, praesupposito quod intellectus agens non est habitus principiorum qui ponitur unus ex quinque habitibus intellectualibus, VI *Ethic.* *, quod non est difficile persuadere: duo errores cavendi sunt hic. Alter, ne putemus pueriliter unam partem habitus qui dicitur intellectus, fieri ab intra, et alteram ab extra; et propterea inchoationem eius poni a natura, perfectionem quae nuncupatur, ab extra. Alter, ne putemus totam illam quidem qualitatem quae est habitus, congenitam, ut coaevam intellectus, sed impeditam propter absentem notitiam terminorum. Primum enim repugnat indivisibilitati intelligibilis qualitatis: secundum vero purae potentiae, qua intellectus in principio est sicut tabula rasa. – Putandum autem magis est quod, sicut nutrire augereque naturales sunt actus animae non qualitercumque, sed adveniente alimento decocto; sic notitia principiorum habitualis naturaliter inest animae, advenientibus ab extra terminis. Ita quod ad intelligibilem praesentiam eorum, inditum est quod ab anima in intellectu possibili, sub lumine agentis, fluat qualitas illa quae est habitus principiorum; sicut motus gravium et levium a natura gravium et levium. Et, ut semel effluxit, semper perseverat; quamvis non exeat in actum, impedita phantasia.

* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. v.

Differentia igitur inter intellectum et voluntatem in hoc est, quod in intellectu fluit naturaliter habitus quidam, praesentibus ab extra terminis principiorum: in voluntate autem non, sed sola promptitudo ipsius ad principia, scilicet bonum prosequendum et malum fugiendum, et huiusmodi, invenitur a natura.

III. Ad secundam dubitationem * dicitur dupliciter, secundum quod dupliciter exponi possunt verba litterae. Primo, intelligendo per ly *propria obiecta*, specialia obiecta contenta sub communi obiecto illius potentiae; quae in quaestione praecedenti * vocavit *aliquod determinatum*. Verbi gratia, in voluntate commune obiectum est bonum: specialia sunt bonum in passionibus timoris et audaciae, bonum in delectationibus et tristitiis, bonum in commutationibus, et huiusmodi. Et sic ratio litterae alludit dictis in resp. ad 3, in art. 5 praec. quaest.: scilicet quod, quia in intellectu habitus est necessarius simpliciter, quia est determinativus potentiae ad obiecta; in voluntate autem est necessarius ad bene esse, quia non determinat ad obiecta, sed facit promptiorem, etc.; ideo ibi est habitus naturalis, hic non. – Sed haec responsio non valet. Quia intellectus non solum ad specialia, sed ad communissimum obiectum attingendum determinatur ab habitu: ac per hoc, extra propositum est loqui de specialibus obiectis.

Cf. num. I.
* Loc. cit. supra.

Dicendum est ergo quod sermo litterae est formalis: et per propria obiecta intendit ipse vera, propria et adaequata obiecta potentiarum appetitivarum, de quibus loquitur. Et quod ratio consistit in hoc, quod quia officium naturalis habitus ad operationem, in communi loquendo, est determinare potentiam ad obiectum attingendum; et in intellectu opus est ista determinatione, quia nisi aliqua specie determinetur, nihil intelligere potest; in voluntate autem, et universaliter appetitu, non est opus ista determinatione,

quia praevenitur ab ipsa appetitiva potentia, quoniam eius officium, immo natura, est inclinatio in obiectum proprium (nihil enim aliud est appetitus quam inclinatio): ideo in potentiis appetitivis non est inchoatio naturalis habitus, ac per hoc, nullus est in eis naturalis habitus; in apprehensivis autem, sic.

Et sic omnia consonant. Quoniam affirmatio et negatio non cadunt super idem. Affirmatur enim de habitu naturali absolute, quod eius est inclinare ad propria obiecta: et negatur quod hoc convenire possit habitui in appetitu, quia hoc convenit ipsi appetitui. Et sic a negatione officii ipsius habitus naturalis, proceditur ad negationem ipsius habitus naturalis in appetitu. – Nec contradicit supradictis. Quoniam hic, comparans potentias appetitivas ad propria obiecta, negat habitus: quod etiam tunc dixit. Ibi vero, comparans potentiam ad specialia seu determinata obiecta sub obiecto communi, posuit habitus inclinantes ad illa prompte, faciliter, etc. Quae duo in nullo dissonant.

* Art. 1. IV. In responsione ad secundum, adverte rationem quaestionis motae in Prima Parte, qu. LV *. Et nota duo: primo, differentem perfectionem; secundo, rationem. Tantum, in primis, distat essentiam angeli per seipsam esse similitudinem omnium, et per adiunctas species, ut primum ponat perfectionem altissimam, secundum diminutam. Et ratio est, quia primum ponit essentiam illam unite habere species rerum: secundum vero, divisim. Constat enim quod unite habere quae divisa sunt in aliis, altioris perfectionis est: praesertim quia primum ponit sic unite habere, quod in una substantia habeatur; secundum, quod in substantia et in accidente.

Ratio autem in littera posita pro affirmatione, quia scilicet per participationem divinae sapientiae potest intellectus angelicus esse actu ea quae intelligit; non sic interpretanda est, quasi intellectus angelicus, iam factus, discat a divina sapientia, aut suscipiat species intelligibiles: sed quia ipse angelus, sicut est ens, ita intelligens; idest, sicut est perfectus in esse substantiali, ita est perfectus in habendo intellectum in actu. Constat autem quod ens est per participationem divinae essentiae: ac per hoc, cum divisione essentiae ab esse est, ut unitum superius dividatur inferius. Ergo est in intelligendo in actu perfectus, participando divinam sapientiam: et consequenter cum divisione suscipit perfectum intellectum in actu, eadem ratione. Unde in ultimo art. praec. quaest., ad 2, dicitur de angelis: *Quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam; ideo inquantum participare indigent ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.*

Quia ergo essentiae angelicae participationes quaedam sunt divinae essentiae et in esse naturali et in esse intelligibili; et entia per participationem divisim suscipiunt quod in superiori participato unitum est: sequitur quod, quemadmodum ad hoc ut essentia complementum essendi habeat, indiget esse distincto a se; ita ad hoc quod complementum in esse formae intelligibilis obtineat, ut species habeat adiunctas rerum aliarum. Et sicut esse ab extrinseco habet, non tamen sic quasi essentia praefuerit absque esse, et accipiat esse ab alio; sed quia per hoc est, quod ab alio est: ita species additas ab extrinseco habet, non sic quasi praefuerit, et suscipiat a Deo species; sed quia per hoc illas habet, quia a Deo congenitas naturali sequela ad propriam essentiam possidet. – Et est sermo praesens de naturali scientia angelorum, qua sciunt alia.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ALIQUIS HABITUS CAUSETUR EX ACTIBUS.

De Malo, qu. XI, art. 2, ad 4, 6; *De Virtut.*, qu. I, art. 9.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quaedam, ut supra * dictum est. Omnis autem α qualitas causatur in aliquo subiecto, inquantum est alicuius receptivum. Cum igitur agens, ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat; videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

* Qu. XLIX, art. 1.

2. PRAETEREA, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata: quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, agens et patiens. Quod est impossibile, ut dicitur in VII *Physic.* *

* Cap. 1, n. 1, 2; s. Th. lect. 1. – Cf. lib. VIII, cap. v, n. 8; s. Th. lect. x.

3. PRAETEREA, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum: quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in II *Ethic.* *, docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

* Cap. 1. – S. Th. lect. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus: sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu: et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II *Ethic.** – Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus: sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum: et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur β quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione: et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

* Cap. 1, n. 2. – S. Th. lect. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid γ. Sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente: et sic causatur habitus.

α) *autem.* – *enim* PF.
β) *generatur.* – *ingeneratur* PF.
γ) *aliquid.* – Om. codices.

Ad secundum dicendum quod idem, secundum idem, non potest esse movens et motum. Nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII *Physic.* * probatur.

* Cap. iv, n. 2; cap. v, n. 8, 10. - S. Th. lect. vii, x.

Ad tertium dicendum quod actus praecedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit [δ] habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

δ) *sit.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis quinquagesimaeprimae, notato diligenter quod nobilitas operationis active pensatur ex forma quae est actionis principium. Et propterea, ut expresse patet, licet actus praecedens habitum sit secundum se imperfectus, est tamen perfectior secundum suum principium: et hoc sufficit. Quod bene notabis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PER UNUM ACTUM POSSIT GENERARI HABITUS

I *Sent.*, dist. xvii, qu. ii, art. 3, ad 4; *De Virtut.*, qu. i, art. 9, ad 11.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia quae est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Praeterea, sicut contingit actus crescere per multipicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus, generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Praeterea, sanitas et aegritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I *Ethic.* *, quod *una hirundo ver non facit, nec una dies: ita utique nec beatum nec felicem una dies, nec paucum tempus.* Sed *beatitudo est operatio secundum habitum perfectae virtutis*, ut dicitur in I *Ethic.* * Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non [α] causatur per unum actum.

* Cap. vii, n. 16. - S. Th. lect. x.

* Cap. vii, n. 15; cap. x, n. 15; cap. xiii, n. 1: s. Th. lect. x, xvi, xix. - Cf. lib. X, cap. vii, n. 1; s. Th. lect. x.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, habitus per actum generatur inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim [β] vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat [γ].

* Art. praeced.

Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu: eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa; iudicatur autem per rationem, in uno actu, aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus, per modum naturae: quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis, considerandum est quod duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis [δ]; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles * *passivum*, qui est *ratio particularis*, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis: habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem. – Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde Philosophus, in libro [ε] *de Memoria et Reminiscentia* *, dicit quod *meditatio confirmat memoriam.*

* *De Anima*, lib. III, cap. v, n. 2. - S. Th. lect. x.

* Cap. i. - S. Th. lect. iii.

Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis: sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *alius habitus, non.* – *nec alius habitus* EF.
β) *statim.* – *totaliter* Pa.
γ) *imprimat.* – *imponat* ABCDEGHIL.
δ) *possibilis.* – *passibilis* PE.
ε) *libro.* – *capitulo* codices et *a.*

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ALIQUI HABITUS SINT HOMINIBUS INFUSI A DEO

Infra, qu. LXIII, art. 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim aequaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet. Quod patet esse falsum.

2. PRAETEREA, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturae ipsorum: quia *divinae providentiae est naturam salvare*, ut dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.** Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est *. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

* S.Th. lect. XXIII.
* Art. 2.

3. PRAETEREA, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo [α] potest multos actus producere. Sed *ex illis actibus causatur similis habitus*, ut in II *Ethic.* * dicitur. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum. Quod videtur esse impossibile: non enim duae formae unius [β] speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* XV *: *Implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus.* Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

* Vers. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, qui [γ] est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra * dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina: sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

* Qu. V, art. 5.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in Primo * dictum est. Sicut igitur quandoque, ad ostensionem suae virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque, ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari. Sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt *, licet non ita perfecte.

* Qu. CV, art. 6.
* D. 1105.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Deus, quantum ad suam naturam, aequaliter se habet ad omnes: sed secundum ordinem suae sapientiae, certa ratione quaedam tribuit aliquibus, quae non tribuit aliis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quaedam operetur quae natura operari non potest: sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturae convenit.

AD TERTIUM DICENDUM quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem *: sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam [δ] sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant *.

* D. 676, 697, 1108.
* D. 59.

α) *homo* – *non* ACDFGHIpB. – *actus* om. ACFGILpBDH.
β) *unius*. – *eiusdem* Pa.
γ) *qui*. – *quae* PAKa.
δ) *aliquam*. – *aliam* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN responsione ad tertium quarti articuli, omisso tertio, adverte quod, cum duorum ordinum sint infusi habitus, quidam scilicet per accidens, et quidam per se infusi: – Illi namque habitus qui possunt ex nostris actibus aut natura acquiri, sunt per accidens infusi: accidit enim eis infundi. Et isti sunt eiusdem rationis specialissimae, quando infunduntur, cum acquisitis: geometria enim infusa et acquisita eiusdem sunt speciei; sicut oculi dati caeco nato, et oculi aliorum. Et de istis in corpore dicitur quod infunduntur quia Deus producit quandoque effectus causarum secundarum absque ipsis. Illi vero habitus qui sola infusione fieri possunt, sunt per se infusi: eo quod non accidit acquisitioni eorum infusio, immo ipsam per se sibi vindicant. Et isti sunt habitus essentialiter supernaturales, ut in principio corporis articuli dicitur: – Et de utrisque verificatur haec responsio ad tertium, quod actus procedentes ex habitu infuso non causant aliquem habitum, sed confirmant praeexistentem. Et in promptu causa est: de per se infusis quidem, quia improducibiles sunt nisi per infusionem, ac per hoc ex actibus nostris; de per accidens vero infusis, quia duo accidentia eiusdem speciei sunt incompossibilia in eodem.

QUAESTIO QUINQUAGESIMASECUNDA

DE AUGMENTO HABITUUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de augmento habituum * (* Cf. qu. LI, Introd.).
Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum habitus augeantur.
Secundo: utrum augeantur per additionem.
Tertio: utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HABITUS AUGEANTUR

Infra, qu. LXVI, art. *1*; *De Virtut.*, qu. I, art. *11*; qu. V, art. 3; X *Ethic.*, lect. III.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V *Physic.* * (* Cap. II, n. 10. - S. Th. lect. IV.) Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Praeterea, habitus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII *Physic.* * (* Cap. III, n. 4, 5. - S. Th. lect. V.) Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse α recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Praeterea, in his quae recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem: alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII *Physic.* * (* Cap. III, n. 4 sqq. - S. Th. lect. V, VI.) Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est quod fides est quidam habitus, et tamen augetur: unde discipuli Domino β dicunt: *Domine, adauge nobis fidem,* ut habetur Luc. XVII * (* Vers. 5.). Ergo habitus augentur.

Respondeo dicendum quod *augmentum,* sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles γ transfertur; propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas, quae sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur: unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quae non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum, ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*, ut Augustinus dicit, in VI *de Trin.* * (* Cap. VIII.)

Perfectio autem formae dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subiectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formae secundum ipsam formam, sic δ dicitur ipsa esse parva vel magna; puta magna vel parva sanitas vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formae secundum participationem subiecti, dicitur magis et minus; puta magis vel minus album vel sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse praeter materiam aut subiectum: sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae, et alia secundum quod participatur in subiecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum, fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in *Commento Praedicamentorum* * (* Cap. *de Quali et Qualit.*). Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quandam, propter materiae infinitatem. – Alii vero in contrarium ponebant quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in *Praedicamentis* * (* Cap. VI, n. 22.). – Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has. Posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. – Quarta opinio fuit quorundam dicentium quod qualitates et formae immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt.

Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile: quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit, in VIII *Metaphys.* * (* S. Th. lect. III. - Did. lib. VII, cap. III, n. 8.), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat spe-

α) *posse.* – Om. codices.
β) *Domino.* – *Domini* ACEFHIL.
γ) *intelligibiles.* – *et intellectuales* Pa. – Pro *transfertur*, *transferuntur* PFGa, *transferunt* K; pro *corporeas*, *corporales* PKa.
δ) *sic.* – *sic non* Pa. – Pro *ipsa esse*, *ipsa forma esse* EK, *esse ipsa* F.

ciem. Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit. Et huiusmodi sunt calor et albedo, et aliae huiusmodi qualitates quae non dicuntur in ordine ad aliud: et multo magis substantia, quae est per se ens. – Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus, et nihilominus sunt eadem specie, propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior: et tamen remanet eadem species, propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet ratio sanitatis. Unde Philosophus dicit, in X *Ethic.* *, quod *sanitas ipsa recipit magis et minus: non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper; sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid.* Huiusmodi autem diversae dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum: unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor. – Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

* Cap. III, n. 3. – S. Th. lect. III.

Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates et formae recipere magis et minus, et quaedam non. Huiusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat * ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quae substantialiter participatur in subiecto, caret intensione et remissione: unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, et figura etiam consequitur quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit, in VII *Physic.* *, quod cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. – Aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes a substantia, et coniunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subiecti.

* Loc. cit.

* Cap. III, n. 2, 3. – S. Th. lect. V.

Potest autem et magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam. Et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus. Et propter hoc Philosophus dicit, in VIII *Metaphys.* *, quod, *sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quae est secundum speciem*, idest quantum ad participationem formae specificae; *sed si quidem quae cum materia*, idest, secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia. – Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae: unde oportet quod, si aliquid participet formam illam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus: quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in *Praedicamentis* *, ubi, assignans rationem quare figurae non recipiunt magis et minus, dicit: *Quae quidem enim* [ε] *recipiunt trigoni rationem et circuli, similiter trigona vel circuli sunt:* quia scilicet [ζ] indivisibilitas est de ipsa eorum ratione, unde quaecumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

* S. Th. lect. III. – Did. lib. VII, cap. III, n. 10.

* Cap. VI, n. 23.

Sic igitur patet quod, cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII *Physic.* *; dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se: prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit. – Alio modo, secundum participationem subiecti: prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subiecto: neque iterum in sui ratione includit [η] indivisibilitatem *.

* Cap. III, n. 4, 5. – S. Th. lect. V, VI.

* D. 315, 1051*a*.

Quomodo autem circa virtutes [θ] se habeat, infra * dicetur.

* Qu. LXVI, art. I.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam et nomen augmenti, cuius terminus est magnum.

Ad secundum dicendum quod habitus quidem perfectio est: non tamen talis perfectio quae sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum. Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum. Unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad tertium dicendum quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiae speciei. In quali-

ε) *enim.* – Om. PG*a*; *magis... recipiunt* om. L. – *et* ante *similiter* addunt P*a*.
ζ) *scilicet.* – Om. P*a*.
η) *includit.* – *includunt* ABCDGHIKL.
θ) *virtutes.* – *virtutem* P*a*.

tatibus vero primae speciei potest esse alteratio per posterius: facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et aegrum. Et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientias [1] et virtutes, ut dicitur in VII *Physic.* *

* Cap. III, n. 6, 7. - S. Th. lect. VI.

1) *scientias. - scientiam* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis quinquagesimaesecundae, multa sunt dubia dilucidanda, cum Dei gratia. Est in primis dubium circa sensum distinctionis factae in corpore articuli, quod perfectio et augmentum formae dicitur dupliciter, secundum ipsam formam, et secundum participationem formae in subiecto. Aut enim intendit de forma in abstracto, vel concreto. Et hoc est extra propositum: quia spectat distinctio haec ad modos significandi; quaestio autem est de re. - Aut de forma specifice, et numeraliter. Et hoc non: quia haec scientia est parva vel magna secundum seipsam. - Aut de essentia formae, et participatione eius in subiecto, ut littera innuere videtur. Et implicat contradictionem, ut Auctor dicit in IIª IIªᵉ, qu. XXIV, art. 4, ad 3: quoniam si participatio formae in subiecto intenditur, ipsa quoque substantia formae intenditur, ut ibi dicitur.

II. Ad hoc dicitur quod obscuritatem in hac re facit ly *secundum quod.* Dupliciter enim sumi potest. Primo, ut denotat rem denominatam tantum: ut cum dicitur, *Socrates est albus secundum dentes.* Et sic non sumitur in proposito: sic enim implicat contradictoria formam augeri secundum esse in subiecto, et non secundum seipsam; utrumque enim est auctum. - Alio modo sumitur ut denotat causam seu radicem: ut cum dicitur quod *homo secundum quod rationalis, est artifex.* Et hoc modo sumitur in proposito. Et est sensus quod perfectio et augmentum formae aut oritur ex ipsa natura specifica formae, aut ex participatione eius in subiecto. Ita quod utraque perfectio, et utrumque augmentum, ubi invenitur, commune est formae et subiecto ut habet formam: differentia autem est in causa originis, ut clare habes inferius in qu. LIII, art. 2, ad 2, de diminutione, de qua idem est quod de augmento iudicium.

III. Circa illam propositionem: *Illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse indivisibile,* in eodem corpore articuli subiunctam, dubium occurrit de qua indivisibilitate est sermo. Aut enim est sermo de indivisibilitate omnimoda. Et hoc non: quia constat quandoque esse divisibile virtualiter, et materialiter. - Aut de indivisibilitate formali. Et hoc, licet sit verum, non tamen est ad propositum: quoniam loquimur de augmento, quod stat cum indivisibilitate formali. - Aut de indivisibilitate materiali, vocando omnem divisionem sive quantitativam, sive gradualem, sive quomodolibet absque varietate specifica, materialem. Et hoc esset ad propositum: sed est falsum. Quia, cum multae species suscipientes magis et minus, sint simplices, ut calor et albedo; non potest intelligi ut calor dividatur secundum magis et minus, et A eius differentia non intendatur et remittatur sicut ipse calor.

IV. Ad hoc dicitur quod, proprie loquendo, sermo est de indivisibilitate latitudinis, opposita divisibilitati qua aliquid latitudinem habet; sive habeat latitudinem ut calor, sive ut animal, sive quovis alio simili modo. Sed attribuitur in littera huiusmodi indivisibilitas specificanti ut sic: ita quod sensus est quod specificans, inquantum specificans, stat in indivisibili, idest caret latitudine, idest non habet in se aliqua plura. Et ratio est, quia specificans, ut sic, constituit speciem ut ultimum et terminus. Ultimo autem et termino, ut sic, repugnat latitudo. Si enim divisionem aliquam habet, secundum alterum eorum non determinabit. Et rursus secundum aliquid constituet, et secundum aliquid non. Et rursus non constituet speciem in certo loco, sed secundum aliquid in uno, et secundum aliquid in altero: et sic species rerum non haberent fixa loca, sicut numeri; nec constitutiva earum essent sicut constitutiva numerorum invariabiliter. Cum his tamen stat quod res specificantes habeant latitudinem; ut obiiciendo de calore probatur. Sermo enim noster formalis est: et nihil aliud intendimus nisi quod res specificans, ut sic, stat in indivisibili; licet ipsamet res, non ut specificans, sed quomodolibet aliter, habeat latitudinem. - Quomodo autem hoc sit ad propositum negotium pertinens, in sequenti patebit dubio.

V. Circa distinctionem et differentiam formarum in littera subiunctam, quod quaedam secundum se vel aliquid sui sortiuntur speciem, et quaedam ex alio, ad quod ordinantur; et illae secundum se habent determinatam rationem neque in plus neque in minus declinabilem, istae vero possunt secundum se diversificari in plus et minus, salva unitate specifica, propter unitatem eius ad quod ordinantur: dubium est et de sensu verborum, et de efficacia ad propositum. De sensu quidem, quia, cum differentia sit intrinsecum constitutivum omnis formae, nulla est forma quae sic sortiatur speciem ab extraneo: quia omnis forma secundum se, vel aliquid sui, puta differentiam propriam, sortitur speciem; ac per hoc, omnis forma clauditur sub primo membro, et nulla restat sub secundo.

De efficacia vero, quoniam revera omnis forma habet propriam differentiam, secundum quam nec in plus nec in minus specifice declinare potest; sed sub illa differentia, in plus et minus aliqua forma declinat; ut patet de calore et albedine. Nec aliter est in motu, puta calefactione, quam in calore: sicut enim calefactio, salva sua specifica unitate, undecumque illam habeat, intenditur et remittitur, ita et calor. Unde specificatio secundum se vel ex alio in formis, nihil videtur facere ad propositum, etc.

VI. Ad hoc dicitur quod non est sensus quod formarum quaedam includunt in se differentiam constitutivam, et quaedam non: quoniam *differentia est quae conducit ad esse, et eius quod est esse rei, pars est,* ut in *Praedicabilibus* * dicitur; et stultum est hoc vertere in dubium. Sed sensus est quod quaedam formae habent suam differentiam sine ordine ad aliquod extraneum, ut calor, albedo et huiusmodi: quaedam vero habent suas differentias cum ordine ad aliquod extraneum, ita quod non sunt absolubiles ab illo extraneo, ut motus, potentiae, habitus, et si quid est huiusmodi, de quibus in Primo libro * diffuse sermo est habitus. Et hic sensus nullam patitur calumniam aut falsitatem; ut ibi ostensum est.

* Cap. *de Differentia.*

* Cf. qu. LIV, art. 1, Comm. num. XX; art. 3, Comment. num. XI.

Efficacia autem sunt haec ad intentum. Quoniam formae, ex sua natura specifica tantum, nihil habent nisi quod sortiuntur ex suo specificativo: quod in indivisibili consistere dictum est *. Illae igitur formae quae suum specificans indivisibile sic intus obtinent quod ad nihil extra ordinantur, nihil habent ex hoc nisi indivisibile: ac per hoc, secundum se non habent augmentum. Illae autem quae secundum suam propriam differentiam aliquod extraneum, licet indivisibile, respiciunt, ex ipsa sua natura accessum ad illud, ac per hoc, augmentum in huiusmodi accessu, sortiuntur.

* Cf. num. IV.

Ad quorum maiorem evidentiam, scito quod, cum augmentum circa quantitatem variabilem in plus aut minus sit, sicut forma se habet ad quantitatem huiusmodi, ita se habet ad augmentum. Formae autem quae extraneum aliquod specificativum non respiciunt, nullam secundum suas specificas naturas quantitatem mutabilem sortiuntur: sed quantitatem tantum perfectionis specificae, ut sic in indivisibili consistentem. Formae autem quae aliquod extraneum specificativum respiciunt, praeter illam specificam perfectionem, sortiuntur aliam quantitatem mutabilem, scilicet secundum accessum maiorem vel minorem ad illud specificans. Et ideo illae secundum se non augentur aut minuuntur: istae, sic. - Et consistit tota vis in hoc quod, licet utrobique specificans, ut sic, consistat in indivisibili, nec habeat latitudi-

nem; et propterea commune est utrisque quod specifice nihil potest addi aut subtrahi quin varietur species: habentibus tamen differentiam mendicantem ab extraneo specificante, ex hoc ipso respectu convenienti formae secundum suam naturam specificam pure sumptam, annexus est motus accessus ad illud maior et minor, secundum quem huiusmodi formae secundum se dicuntur augeri vel minui. Tales autem accessus non possunt poni in aliis formis: quoniam nihil extra respiciunt specificans, cui divisibilis hic accessus annecti possit. Verbi gratia, scientia, quia secundum suam naturam respicit scibile, ex hoc ipso quod non abstrahit a scibili specificante, consequitur quod plus et minus ad ipsum scibile accedere possit, plura vel pauciora de ipso attingendo: calor autem, nihil praeter specificam naturam intrinsecam dicens, nihil habet, ut sic, variabile. Et haec est intentio Auctoris de augmento et diminutione formarum secundum se.

VII. Circa augmentum et diminutionem formarum secundum participationem in subiecto, secundo loco in corpore articuli posita, adverte quod, quia suscipere magis et minus latitudinem quandam importat, idcirco Auctor ex indivisibilitate excludente huiusmodi latitudinem, differentiam manifestat inter formas sic augmentabiles et non augmentabiles. Et dupliciter hoc contingit. Primo, si forma indivisibiliter se habeat ad subiectum: tunc enim constat quod participatio eius latitudinem non habet. Et hoc invenitur inter omnem formam substantialem et eius subiectum. Et ratio in littera ponitur, quia scilicet specificat subiectum: specificare enim actus est in indivisibili consistens, ut dictum est *. Et est sermo de specificatione subiecti non in tali aut tali specie, sed simpliciter: quod solum invenitur in forma substantiali; ceterae enim specificant secundum quid.

* Cf. num. IV.

Secundo contingit, si de ratione formae sit indivisibilitas, non in partes quantitativas, sicut numerus et circulus partes habent: sed in plura, quorum aliquo adiuncto vel adempto, perfectior aut minus perfecta sit: quod est carere latitudine. Et est sermo de forma, non de specificante ipsam: iam enim dictum est quod omne specificans, ut sic, consistit in indivisibili. Nunc autem dicimus quod non omnis forma consistit in indivisibili: sed quaedam sic, ut species figurarum et numerorum; et quaedam non, ut multae qualitates primae et tertiae speciei. Calori enim adempto aliquo gradu suae latitudinis, remissior est, et apposito, intensior est: circulus autem, quocumque variato, aut non remanet circulus, aut aeque.

Et sic habes et quare quaedam formae secundum suas specificas naturas augentur, et quaedam non (et hoc propter antiquos): et quare quaedam formae suscipiunt magis et minus ut respiciunt subiectum, et quaedam non.

VIII. Circa rationem assignatam in eodem primo articulo quaestionis quinquagesimaesecundae, quare quaedam formae, ut participabiles in subiecto, suscipiunt magis et minus, et quaedam non: dubium duplex restat. Primo, de speciebus quantitatis continuae infra latitudinem continui, scilicet linea, superficie et corpore. Hae enim in littera non tractantur nisi ut induunt discreti rationem, puta bicubiti, tricubiti, etc. Et tamen hae neque specificant, neque indivisibilitatem de sua ratione sortiuntur: et consequenter suscipere deberent magis et minus, si ratio litterae esset sufficiens. Constat autem quod non suscipiunt magis et minus.

Secundo, de naturalibus potentiis quae ponuntur in secunda specie qualitatis, ut intellectus, voluntas, concupiscibilis, etc. Quae etiam sunt absque magis et minus: et tamen nec specificant, nec indivisibilitatem habent.

IX. Ad primum, ex duplici capite dici potest. Primo, quod huiusmodi quantitates computatae sunt cum formis specificantibus, quoad hoc, propter earum propinquitatem ad substantiam, a Simplicio, ut patet in littera. Et propterea Auctor, cum dictum Simplicii non refutaverit, sed explanaverit et ampliaverit, in illa computatione eas dimisit, qua ille posuit: et cum hoc, conatus est ex sua explicatione de eisdem sub alia ratione reddere rationem.

Secundo, quod subiectum praesentis discussionis est forma non essentialiter quanta quantitate molis, ut in principio corporis articuli innuitur: quoniam magnitudo formarum de qua est quaestio, circa quam est augmentum et diminutio quae vocatur intensio et remissio, distinguitur in littera contra magnitudinem quantitatis molis. Et sic quantitas molis, tanquam habens alterius generis magnitudinem et augmentum et diminutionem, extra praesentem disputationem a principio articuli remansit. Erit ergo, secundum hoc, ratio litterae de formis non essentialiter quantis quantitate molis, quare quaedam suscipiunt magis et minus, et quaedam non. Et merito: quia de istis est dubium; illas enim constat non suscipere magis et minus. Nec obstat quod Auctor etiam ad quantitatis continuae species aliquas sermonem extenderit: quoniam hoc ad perfectionem spectat doctrinae, etc.

X. Ad secundum * dicitur quod naturales potentiae quae consequuntur immutabiliter substantias, cum formis specificantibus connumerantur: unde hoc nihil obstat. Dico autem *immutabiliter*, quia si aliquae consequerentur mutabiliter, ut durum et molle, nihil prohibet eas suscipere magis et minus: alteratione enim facta, fiet magis molle aut minus. – Et sic universalis regula videtur stare in formis absolutis: respectivae enim absolutarum naturas consequuntur, et secundum eas suscipiunt vel non suscipiunt magis et minus. Duplum enim non suscipit magis et minus: simile autem suscipit magis et minus, quia qualitas suscipit magis et minus, etc.

* Cf. num. VIII.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HABITUS AUGEATUR PER ADDITIONEM

IIª IIªᵉ, qu. XXIV, art. 5; *De Virtut.*, qu. I, art. 11; qu. V, art. 3.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est *, a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione: unde in I *de Generat.* * dicitur quod *augmentum est praeexistenti magnitudini* [α] *additamentum.* Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

* Art. praeced.

* Cap. V, n. 7. – S. Th. lect. XIII.

2. PRAETEREA, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente: sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto [β]. Ergo non potest esse augmentum nisi aliqua fiat additio.

3. PRAETEREA, sicut id quod non est album, est in potentia ad album; ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus al-

α) *quod ... magnitudini.* – *quia* (*quod* K) *augmentum est praeexistentis* (*praeexistentis est* F) *magnitudinis* EFK.

β) *in ipso calefacto.* – *in ipso* BG, om. ACDEFHIL.

bum, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IV *Physic.* *: *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum quando erat minus calidum.* Ergo, pari ratione, nec in aliis formis quae augentur, est aliqua additio.

* Cap. ix, n. 6. - S. Th. lect. xiv.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis solutio dependet ex praemissa. Dictum est enim supra * quod augmentum et diminutio in formis quae intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non [γ] ex parte ipsius formae secundum se consideratae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum, non fit per additionem formae ad formam; sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. Et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur VII *Metaphys.* *; ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formae aliquid addatur.

* Art. praeced.

* S. Th. lect. vii, viii. - Did. lib. VI, cap. viii, n. 3, 4; cap. ix, n. 7.

Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formae, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formae, iam * dictum est quod talis additio vel subtractio speciem variaret; sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. - Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset [δ] esse nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam quam [ε] prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget: vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eandem formam, sicut si calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum, non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed maius.

* Art. praeced.

Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra * dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est: et tamen manet eadem species, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem, secundum participationem subiecti: inquantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedite aut prompte fieri. - Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem *: sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subiecti, per intensionem: prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

* Ibid.

* D. 699, 1101.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem. Quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale. Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum; quae non augentur nisi secundum intensionem, ex parte subiecti participantis.

Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra * dicetur.

* Qu. lxvi, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter esse [ζ] augmentum. Uno modo, per additionem subiecti ad subiectum; sicut est in augmento viventium. Alio modo, per solam intensionem, absque omni additione; sicut est in his quae rarefiunt, ut dicitur in IV *Physic.* *

* Cap. vii, n. 7; cap. ix, n. 6. - S. Th. lect. x, xiv.

Ad secundum dicendum quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam. Sed facit quod subiectum perfectius participet formam praeexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam: et ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat: sed est in potentia ad perfectum participationis modum. Et hoc consequitur per actionem agentis.

γ) *non.* - Om. ACEFGHIKLpBD; pro *sed, secundo* EFI, *et* sH, *aliquo* (*alio* sK) *modo non ex parte ipsius formae secundum se consideratae sed* K.

δ) *posset.* - *potest* codices.
ε) *quam.* - *quae* ABCDEFGHL.
ζ) *esse.* - Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis, dubia duo sunt. Primum est circa distinctionem factam in littera, scilicet quod si intensio in formis intelligitur per additionem, hoc non potest esse nisi dupliciter, scilicet vel ex parte ipsius formae, vel ex parte subiecti, etc. Est enim distinctio haec, secundum sensum litterae intellecta, insufficiens. Quoniam secundum litteram, additio ex parte formae nihil aliud significat quam additionem specificam. Constat autem quod praeter additionem specificam et ex parte subiecti, datur tertius modus additionis, scilicet gradus ad gradum: qui in littera omittitur, et in proposito ponitur a dicentibus quod intensio et remissio fit per additionem gradus ad gradum vel remotionem gradus a gradu. Insufficiens ergo videtur distinctio.

Secundum dubium, valde arduum, et non nisi cum divi Thomae adiutorio solubile, est de efficacia huius processus ad excludendum intensionem formarum non fieri per additionem gradus ad gradum. Ratio enim in littera directe posita contra additionem, non videtur locum habere in istis gradibus: quoniam nec distinguuntur specie, nec subiecto. - Et augetur dubitatio. Quia aut Auctor intendit excludere opinionem dicentem quod intensio fit per additionem gradus ad gradum: aut non. Si non, contra quos ergo disputat? Et rursus, diminute tractat materiam hanc, omittendo hanc principalem difficultatem. Si sic, cum talis opinio non ponat additionem secundum speciem nec secundum subiectum, sed secundum generationem novi gradus; quomodo ex his excluditur?

II. Ad primum dubium facile respondetur, dicendo quod distinctio est sufficiens: et quod verum est quod per augmentum ex parte formae, intendit varietatem specificam; quoniam utitur hoc termino sicut in articulo praecedente. Sed sciendum est quod, quia formae accidentales intensibiles et remissibiles non distinguuntur nisi aut formaliter aut materialiter; et distinctio specifica ex forma est, materialis autem ex subiecto: ideo Auctor per illam distinctionem non intendit aliam quam consuetam, scilicet: Aut additio est specifice differentis, aut numeraliter. Nec datur secundus modus: quoniam additio gradus ad gradum intelligitur gradus numeraliter distincti, ut tractando secundum dubium clarius patebit *. Quomodo autem licuerit additionem numeralem solum secundum additionem subiecti exercere, in secundo dicetur dubio.

* Cf. num. seq.

III. Ad evidentiam secundae ambiguitatis *, sciendum est quod tribus modis potest quis imaginari additionem gradus ad gradum in qualitatibus. Primo, ut gradus aliquis praeexistens secundum rem actu in aliquo, adiungatur formae existenti in aliquo gradu non in summo: sicut quantitas alimenti additur animali quod augetur. – Secundo, ut gradus aliquis praeexistens non secundum rem sed secundum intellectum et potentiam activam. deforis apponatur formae non in summo: sicut aeri illuminato una candela, additur aliud lumen ex alia candela postmodum, et fit magis illuminatus. – Tertio, ut gradus aliquis praeexistens in potentia subiecti, educatur de eius potentia, et addatur praeexistenti: sicut cum forma educitur de potentia subiecti, additur subiecto. Praeter hos modos, nescio alium qui ad istos non reducatur.

* Cf. num. I.

Sciendum est deinde quod, quia additio non potest intelligi, ut s. Thomas in II[a] II[ae], qu. XXIV *, dicit, absque intellectu duorum, scilicet eius cui additur, et eius quod additur; dualitas autem sine distinctione fingi nequit: oportet omnem opinionem ponentem intensionem fieri per additionem, distinctionem horum duorum proponere vel in re, vel secundum imaginationem: quamvis, additione facta, possit fieri ex utroque unum, ut patet. – Nec te lateat quod idem est iudicium de additione magis ad minus, et additione gradus ad gradum, et formae ad formam in eadem specie: ut patet in lumine. Est enim aer prius ex candela lucente ut duo, illuminatus, verbi gratia, ut duo. Et si apponatur alia candela aequae virtutis, etc., erit illuminatus ut quatuor: ut patet ex hoc quod melius ibi legimus, et universaliter videmus; quod non esset, si esset factum lumen maius extensive, puta plura lumina, et non maius intensive. Et tamen constat quod aliud numero lumen fieret, si subiectum occupatum non inveniretur. Et propterea Auctor, loquens de additione formae ad formam eiusdem speciei, loquitur etiam de additione gradus ad gradum: gradus enim caloris ut duo, calor quidam est, et sic de aliis.

* Art. 5.

IV. Examinando igitur modos imaginatos additionis in formis, videamus quomodo additionis ratio et veritas inveniatur. In primo modo, ratio additionis vere salvatur, sed nulla veritas. Est enim impossibile quod gradus existens addatur existenti, nisi subiectum subiecto addatur, et tunc non fieret magis, sed maius: vel accidens migraret de subiecto in subiectum, quod est impossibile.

In secundo modo, ratio additionis apparenter salvatur. Est enim in eo non additio, sed additionis modus quidam: ut apparet tum ex eo quod deforis venit secundum veritatem, ut in formarum infusarum intensione; vel secundum aestimationem, ut in lumine. Tum ex eo quod id quod deforis venit, intelligitur ut quoddam individuum eiusdem speciei, non quod est, sed quod esset si seorsum fieret. Et sic salvatur quodammodo distinctio numeralis eius quod additur, ad id cui additur. – Veritas autem deficit. Tum quoniam nulla forma naturalis intensibilis venit deforis, nisi apud ponentes formas creari (licet quoad formas supernaturales, caritatem scilicet et huiusmodi, verificetur adventus deforis: sed praesens sermo est communis). Tum quoniam non est etiam hic vera additio nisi secundum extranea, prout scilicet agens additur agenti; ut Auctor in XXIV qu. II[ae] II[ae], art. 5, ad 2, dicit. Et haec etiam additio est per accidens: quia plura lucentia aut calefacientia concurrunt in vi unius totalis agentis.

In tertio autem, additionis ratio eo solo modo apparet, quo quidquid novi quomodolibet adgenitum antiquo, advenire dicimus. Sed veritas est quod ibi nulla est additio nec quoad fieri, nec quoad factum esse. Non quoad fieri, quia non additio est, sed eductio. Nec quoad factum esse, quia non salvatur distinctio inter additum et cui additur, sicut inter formam in facto esse et materiam. – Ad cuius clariorem notitiam, scito quod additio per eductionem de potentia subiecti, gradus ad gradum per intensionem in formis, dupliciter aestimari potest. Primo, quod se habeant gradus ad invicem sicut unitas superveniens unitati in numeris, non quoad discretionem, sed quoad distinctionem. Et hanc phantasiam sequi videntur ponentes formas intendi per additionem gradus ad gradum. Aestimant enim formam compatientem multos eiusdem speciei gradus advenientes et recedentes, ac si fingeremus quod numerus aliquis invariatus secundum substantiam, perderet et acquireret diversas unitates, continuas tamen. Et hoc reputatur chimaera. – Unde, secundo, aestimatur quod ipsa simplex essentia formae perfectior sit in hoc ipso quod subiectum sibi magis subiicit formaliter. Et hoc est ipsam intendi: et quanto magis hoc habet, tanto est magis intensa. Et propterea dicere oportet, loquendo de intensione formae ut corporaliter * respicit subiectum, quod semper quando est intensior, sit perfectior secundum essentiam et esse et inesse in subiecto, et e converso. Nec aliqua ibi intervenit corruptio; sed sola omnium praedictorum augmentatio.

* formaliter?

V. Divus ergo Thomas, de additione formaliter, iuxta philosophicum * morem, tractans, primum modum, qui solus additionem formalem praefert, distinxit contra alios duos *: quos et pro unico computavit, quia quoad intrinseca, in hoc proposito non differunt. Et quodammodo distinctionis eorum meminit in II[a] II[ae], in loco allegato *. Et illum semper improbavit: immo in I *Sent.*, dist. XVII *, dicit se non posse illum intelligere formaliter. Hos autem, seu hunc firmavit. Et hic quidem, quia tractat in communi, primo ex communibus, quia forma non fit, sed compositum: additio enim nonnulla esset, si forma fieret. Secundo, ex propriis additionis: quia scilicet additum distinguitur etc.; ut patet in littera.

* ph'icum ed. 1514, *physicum* P.
* Cf. num. III.
* Cf. num. III, IV.
* Qu. II, art. 2.

Et per haec patet solutio ad obiecta. – Et tu qui graduum additione uteris disputando, si hanc expressurus dicis sententiam, a lapsu solo linguae cohibendus restas, etc.

VI. Circa eandem difficultatem de intensione et remissione formarum, in eodem secundo articulo quinquagesimaesecundae quaestionis, dubium adhuc occurrit ex Scoto, in ultima quaest. decimaeseptimae distinctionis Primi *Sent.* Ipse siquidem (non solus, ut opinor), sensum non intentum a divo Thoma sic impugnavit, ut in aliquo dissentiat secundum rem. Duo enim creduntur affirmari. Primum est, quod formae intendantur proprie, et remittantur, tantum secundum habitudinem ad subiectum. Secundum est, quod res illa quae est forma, quando intenditur et remittitur, nihil sui reale absolutum acquirit aut perdit, sed solum aliquid in ordine ad subiectum. Et utrumque Scotus impugnat.

Secundum veritatem autem, secundum dictum non est s. Thomae, sed contra ipsum, ut ex supradictis * patet. Unde non oportet respondere obiectis contra illud. – Primum vero dictum assertum a divo Thoma est. Nec est mirum quod impugnetur a Scoto: quoniam discordavit a principio. Divus enim Thomas posuit formas habere quidquid habent, aut ex ratione formali, idest specifica, aut ex subiecto, seu materia, ita quod quidquid materiale, idest non specificum, est in eis, ex materia posuit: ille autem non. Et propterea Auctor latitudinem formae secundum magis et minus, cum infra speciem sit, materialeque aliquid id sit in specie, ad subiectum reduxit; sicut et cetera materialia et individualia. Scotus autem, sequens suas proprietates individuales, vult quod si, per impossibile, forma ita abstraheretur a subiecto quod nec etiam aptitudinaliter respiceret subiectum, susciperet magis et minus: ita quod hoc nec convenit formae in ordine ad subiectum,

* Num. IV, V. – Cf. art. praeced., Comment. n. II.

nec oritur quoquo modo ex subiecto: sicut quantitas molis, si, per impossibile, non haberet inclinationem ad subiectum, adhuc esset maior vel minor.

Probat autem hoc sic. Contraria in summo sunt incompossibilia: remissa vero, compossibilia. Ergo incompossibilitas formarum consurgit ex gradibus. Ergo gradus conveniunt formis priusquam respiciant subiecta. – Prima consequentia est per se nota. – Secunda probatur: quia prior est incompossibilitas formarum in se, quam sit earum in subiecto recipiente; quia enim sibi invicem repugnant, ideo non possunt recipi in eodem, et non e converso. Ergo, etc.

VII. Ad hoc dicitur primo, quod antecedens est falsum, loquendo, ut loquimur, de contrariis formaliter, non virtualiter inventis, ut in medio; et secundum se, non secundum extrinseca, puta animam, vel caelum, vel formam mixti. Contraria enim, cum ex specifica differentia contraria sint, ut patet X *Metaphys.* *, per hoc idem sunt incompossibilia in eodem, ut patet ibidem. Unde Aristoteles omnes conditiones contrariorum, inter quas est incompossibilitas in eodem, reducit ad perfectam differentiam; ut patet ibi. Contraria ergo, in quocumque sunt gradu, contraria sunt et incompossibilia in eodem, et alterum contra alterum pugnat. Quod autem in mixtis maneant remissa, hoc facit forma mixti continens: et nihilominus mutuo contra se nituntur remissa, sicut in summo, proportionaliter.

* S. Th. lect. x. - Did. lib. IX, cap. VIII.

Dicitur secundo quod, dato antecedente, prima consequentia non valet. Quia incompossibilitas formarum poneretur duplex. Una ex contrarietate: et haec convenit formis secundum se, ex specificis naturis. Et haec non consurgit ex gradibus, sed abstrahit ab eis; sicut et ipsa forma. Et haec incompossibilitas est prior in formis secundum se, quam in subiecto. Quae tamen nihil facit ad arguentem. – Altera ex gradibus: et haec convenit formis ex illo respectu ad subiectum, ex quo convenit eis latitudo. In littera autem patet quod formae de quarum ratione non est indivisibilitas, participabiles a subiectis absque specificatione eorum, habent latitudinem. Unde neque latitudo, neque gradus, neque incompossibilitas consurgens ex eis, est prior quam sit talis participabilitas formae in subiecto. – Et cum dicitur quod ista incompossibilitas est prior inter formas in se quam in subiecto: respondetur quod hic est sophisma ab una habitudine ad subiectum, ad omnes; seu a negatione prioritatis in una, ad negationem prioritatis in omnibus. Aliud est enim dicere quod incompossibilitas ista formarum sit prior in se quam incompossibilitas in subiecto: aliud est dicere quod incompossibilitas formarum in se sit prior omni respectu ad subiectum: quia est posterior participabilitate tali formarum in subiecto, ex qua consurgit incompossibilitas secundum gradus in formis in se, et in subiecto.

Ad exemplum autem Scoti de quantitate molis, dicitur quod quantitati convenit esse maiorem et minorem in eadem specie, non ex hoc quod est participabilis a subiecto; et ideo non est simile: sed ex hoc ipso quia participat naturam materiae. Unde si auferatur ab ea id quod habet ex hoc quod participat naturam materiae, neque individuum secundum se, nec maius nec minus haberet, etc.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra * dictum est. Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

* Qu. LI, art. 2.

2. Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II *Ethic.** Ergo, si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

* Cf. cap. II, n. 8, 9. - S. Th. lect. II.

3. Praeterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II *Ethic.* *, aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum; utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. II.

Respondeo dicendum quod *similes actus similes habitus causant,* ut dicitur in II *Ethic.* * Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam; sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo [α], sed etiam minus album magis albo: nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V *Physic.* *

* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

* Cap. V, n. 7. - S. Th. lect. VIII.

Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis * patet; sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem: sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. – Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

* Qu. XLIX, art. 3, arg. *Sed contra;* qu. L, art. 5.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *nigrum albo.* – *album nigro* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis quinquagesimaesecundae, nihil scribendum occurrit nisi, pro novitiis, quod sicut ante genitum habitum in anima, potuit anima intensiori actu generare ipsum; ita post genitum, potest, intensiori actu quam sit ille etiam ad quem se extendit praesens habitus, augere eundem, eodem utens principio activo intensius quam prius usus fuerit: ex hac namque parte habet vim augmentativam, unde habet generativam. Quamvis ad augendum nonnihil operetur iam inchoatus habitus: non ea ratione, quia nihil prohibet augere aliquid seipsum, ut patet ex II *de Anima* * (quoniam hoc de augmento proprie sumpto dicitur: hoc autem de quo loquimur augmentum, metaphorice dicitur augmentum; proprie vero est motus intensionis); sed ea potius ratione, quia actus elicitus ab habitu inchoato, et subiectum disponit, praeparans ipsum ad perfectius sortiendum habitum; et perfectior est cum ex tota virtute habitus procedit, ita ut ad perfectionem maiorem deducere possit habitum.

* Cap. IV, n. 13; S. Th. lect. IX. - Cf. *de Animal. Motione,* cap. v.

QUAESTIO QUINQUAGESIMATERTIA

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de corruptione et diminutione habituum *. Et circa hoc quaeruntur tria.

[* Cf. qu. LI, Introd.]

Primo: utrum habitus corrumpi possit.
Secundo: utrum possit diminui.
Tertio: de modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HABITUS CORRUMPI POSSIT

Part. I, qu. LXXXIX, art. 5.

[* Vide Comment. Caiet. post art. 3.]

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quaedam: unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subiecto.

2. PRAETEREA, omnis corruptio formae vel est per corruptionem subiecti, vel est a contrario: sicut aegritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quae est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti: quia *intellectus, qui est subiectum eius, est substantia quaedam, et non corrumpitur,* ut dicitur in I *de Anima* *. Similiter etiam non potest corrumpi a contrario: nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur in VII *Metaphys.* * Ergo habitus scientiae nullo modo corrumpi potest.

[* Cap. IV, n. 13. - S. Th. lect. X.]
[* S. Th. lect. VI. - Did. lib. VI, cap. VII, n. 5.]

3. PRAETEREA, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiae, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animae: quia anima per se non movetur. Movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu: cum intellectus sit per se locus specierum, sine corpore: unde ponitur quod nec per senium nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest. Et per consequens, nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: et, sicut Philosophus dicit in I *Ethic.* *, *virtutes sunt permanentiores disciplinis.*

[* Cap. X, n. 10. - S. Th. lect. XVI.]

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in libro *de Longitudine et Brevitate Vitae* *, quod *scientiae corruptio est oblivio et deceptio.* Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur, ut dicitur II *Ethic.* *

[* Cap. II.]
[* Cap. I, n. 6, 7; cap. III, n. 11. - S. Th. lect. I, III.]

RESPONDEO DICENDUM quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum: per accidens autem, per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, et cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit: sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et aegritudine. – Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto corruptibili: sicut habitus scientiae, qui principaliter est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra * dictum est. Et ideo ex parte intellectus possibilis, habitus scientiae non potest corrumpi per accidens; sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

[* Qu. L, art. 3, ad 3.]

Est igitur considerandum si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua vel ex parte suae causae, poterit per se corrumpi: si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti [α], qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt: sicut Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, de prudentia, quod *non perditur per oblivionem.* – Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: cuius causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo, ex parte ipsarum propositionum ex quibus ratio procedit: etenim enuntiationi quae est, *Bonum est bonum,* contraria est ea quae est, *Bonum non est bonum,* secundum Philosophum, in II *Periherm.* * Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis; prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam ratio-

[* Cap. V, n. 8. - S. Th. lect. IV.]
[* Supplem. ad comment. s. Th., lect. XIV. - Did. lib. unic., cap. XIV, n. 12.]

α) *intellectui agenti.* – *in intellectu agente* PGa. – Pro *potest, poterit* ACDEFHIL.

nem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae. Unde Philosophus dicit quod *deceptio est corruptio scientiae,* sicut supra* dictum est.

* Arg. *Sed contra.*

Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI *Ethic.**: de quibus est eadem ratio quae est de scientia vel opinione. – Quaedam vero sunt in parte animae appetitiva, quae sunt virtutes morales: et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

* Cap. II, n. 6: cap. III, n. I: s. Th. lect. II, III. - Cf. lib. I, cap. XIII, n. 20; s. Th. lect. XX.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII *Ethic.**, habitus similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

* Cap. X, n. 4. - S. Th. lect. X.

Ad secundum dicendum quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est*.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiae, etiam quantum ad ipsam radicem habitus. Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis*. – Tamen quod dicitur, *virtutes esse permanentiores disciplinis,* intelligendum est non ex parte subiecti vel causae, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

* D. 700.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HABITUS POSSIT DIMINUI

* Cf. Comment. Caiet. post art. seq., num. II.

Ad secundum sic proceditur*. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quaedam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Praeterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel [α] ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur: alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis praedicaretur secundum magis et minus. Si igitur secundum participationem subiecti diminui possit, sequeretur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subiecto. Cuicumque autem formae convenit aliquid proprium praeter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I *de Anima**. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis: quod est impossibile.

* Cap. I, n. 10. - S. Th. lect. II.

3. Praeterea, ratio et natura habitus, sicut et cuiuslibet accidentis, consistit in concretione ad subiectum: unde et quodlibet accidens definitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subiectum diminui poterit. Et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supradictis* patet. Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur: nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

* Qu. LII, art. I.

Ad primum ergo dicendum quod habitus secundum se consideratus, est forma simplex*, et secundum hoc non accidit ei diminutio: sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiae ipsius participantis, quae scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quae potest ad plura vel ad pauciora extendi.

* D. 699.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus: sed quod quaedam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum quod, quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam ad subiectum secundum suam rationem: aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto, importat habitudinem ad subiectum quae incipit ab accidente, et terminatur ad subiectum: nam albedo dicitur *qua aliquid est album.* Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum quasi prima pars definitionis, quae est genus; sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim quod simitas est *curvitas nasi.* – Sed in concretis incipit habitudo a subiecto, et terminatur ad accidens: dicitur enim album *quod habet albedinem.* Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis: dicimus enim quod simum est *nasus curvus* [β]. – Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto. Et huiusmodi

α) *eidem secundum se, vel.* – *ei* KsH, *ei de* ceteri, *eidem* ed. *a.*

β) *simum.* – *simus est nasus curvus vel simus est nasi curvitas* F.

est intensio et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur magis et minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus: nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, ut ex supradictis * patet. * Qu. LII, art. 2.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HABITUS CORRUMPATUR VEL DIMINUATUR PER SOLAM CESSATIONEM AB OPERE

IIª IIªᵉ, qu. XXIV, art. 10; I *Sent.*, dist. XVII, qu. II, art. 5.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam α passibiles qualitates, ut ex supradictis * apparet. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur si visum non immutet, neque calor si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur vel corrumpuntur per cessationem β ab actu.

* Qu. XLIX, art. 2, ad 3; qu. L, art. 1.

2. PRAETEREA, corruptio et diminutio sunt quaedam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. PRAETEREA, habitus scientiae et virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus. Ea vero quae sunt supra tempus, non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi γ habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in libro *de Longit. et Brevit. Vitae* *, dicit quod *corruruptio scientiae* non solum est *deceptio,* sed etiam *oblivio.* Et in VIII *Ethic.* * dicitur quod *multas amicitias inappellatio dissolvit.* Et eadem ratione, alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

* Cap. II.
* Cap. V, n. 1. - S. Th. lect. V.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dicitur in VIII *Physic.* *, aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo, per se, quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit; alio modo, per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum: inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas δ corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim * quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ε ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem; huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter, per diuturnam cessationem ab actu; ut patet et ζ in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur, per cessationem ab actu. – Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

* Cap. IV, n. 1. - S. Th. lect. VII.
* Art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem, vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est *. * In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod pars intellectiva animae secundum se est supra tempus: sed pars sensitiva subiacet tempori. Et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivae partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit, in IV *Physic.* *, quod tempus est causa oblivionis.

* Cap. XII, n. 10; cap. XIII, n. 8. - S. Th. lect. XX, XXII.

α) *quam.* – *passiones vel* addunt EF.
β) *cessationem.* – *ab opere vel* addunt EF.
γ) *huiusmodi.* – Om. ACDEFHL; *neque diminuuntur... corrumpuntur* om. I. – *per temporis diuturnitatem* om. codices.
δ) *causas.* – *corruptionis vel diminutionis habituum vel causas* addit E.
ε) *corrumpuntur vel diminuuntur.* – *corrumpitur vel diminuitur* ABCDEGHKL.
ζ) *et.* – *etiam* Pa, om. BEK.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestione quinquagesimatertia adverte, ex primo articulo, quod apud Auctorem idem est iudicium de speciebus intelligibilibus et habitibus principiorum, quoad corruptibilitatem et incorruptibilitatem: et non est idem iudicium de praedictis et habitu scientiae et virtutum. Et causa est, ut patet in littera, quia illa sunt a solo intellectu agente, ista vero ab aliis causis, habentibus contraria. Neque enim phantasmata ex parte causae computanda censuit, qui alias * docuit non causam, sed *materiam causae* esse ea quae sunt in parte sensitiva, ad ea quae sunt intellectus. Propter quod etiam hic ex parte subiecti posuit hoc, *secundarium subiectum* ipsa vocans. Quae tu, celsi ingenii, non pertransibis ieiunus.

* Part. I, qu. LXXXIV, art. 6.

Adverte quoque ex eodem articulo, quod hic expresse

pluries habes unde habitum scientiae in nobis non esse species intelligibiles accipias. Illae enim et singulae et omnes carent contrariis: scientia autem non, ut in littera dicitur.

II. Adverte tertio, ex secundo articulo, quod Auctor, undique affluens propriis rationibus, non solum ad naturam rei reddit rationem intensionis et remissionis; sed ad res sic significatas, puta concrete vel abstracte, ex eadem radice descendit.

III. In responsione ad tertium, postremo, in articulo tertio, scrupulus occurrens novitiis removendus est. Videtur enim contrariari hic tertius articulus primo, in resp. ad 3, dum ibi dicitur quod scientia ex corporalibus motibus non corrumpitur in se, sed in suo actu impeditur, ut patet in ebriis: hic vero confirmatur, in responsione ad ultimum, quod scientia corrumpitur propter mutationem cui subiacent vires apprehensivae interiores, quae subsunt tempori.

Ad hoc enim dicendum est quod, diligentius perspecta, verba litterae sibi invicem non adversantur. Primum enim dictum loquitur de motibus partis interioris sensitivae tantum: secundus autem de eisdem ut pariunt, vel non conpescunt contrarias causas habituum. Et intendit Auctor quod impedimenta partis sensitivae, si non ultra progrediantur, non corrumpunt scientiam, sed actum eius: et ideo remanet post mortem. Si autem vel per diuturnam cessationem, vel positivam imaginationem, ad hoc progrediantur quod propositiones contrariae aut syllogismus fiat; quamvis ex parte sensitiva inchoet tantum corruptio haec, efficaciter tamen corrumpitur scientia per huiusmodi oblivionem vel deceptionem, ut in littera dicitur in primo articulo.



QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUARTA

DE DISTINCTIONE HABITUUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de distinctione habituum *. Et circa hoc α quaeruntur quatuor.

* Cf. qu. xlix, Introd.

α

Primo: utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Secundo: utrum habitus distinguantur secundum obiecta.

Tertio: utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

Quarto: utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM MULTI HABITUS POSSINT ESSE IN UNA POTENTIA

III *Sent.*, dist. xxxiii, qu. 1, art. 1, qu^a 1; *De Verit.*, qu. xv, art. 2, ad 11; *De Virtut.*, qu. 1, art. 12, ad 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quae secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiae et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et obiecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. PRAETEREA, potentia est virtus quaedam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium: quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. PRAETEREA, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

SED CONTRA EST quod intellectus est una potentia: in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto: eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur. Sicut, si accipiantur humani corporis partes β humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis: si vero accipiantur partes similes, ut nervi et ossa et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo aut macies: si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

* Qu. xlix, art. 4.

β

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias; sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra * dictum est: potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis * patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod, sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi γ determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos δ actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere *, sicut et plures actus specie differentes.

* Qu. li, art. 2.

* Ibid.

γ

δ

* D. 205.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V *Metaphys.* * (ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa): ita etiam diversitas obiectorum secundum genus, facit distinctionem potentiarum (unde Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *ad ea quae sunt genere altera, sunt etiam animae particulae aliae*); diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum *. Quaecumque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa: sed non convertitur. Et ideo diver-

* S. Th. lect. xxii; Did. lib. IV, cap. xxviii, n. 5. - Cf. lib. IX, cap. iii, n. 6; s. Th. lib. X, lect. iv.

* Cap. 1, n. 5. - S. Th. lect. 1.

* D. 693.

α) *Et circa hoc.* – *Circa primum* P.
β) *partes.* – Om. E.
γ) *activi.* – Om. ABCEFGHIKLpD.
δ) *determinatos.* – *determinantes* K, *determinationem* Pa.

* D. 48.

* D. 696, 1110, 1156.

sarum potentiarum sunt diversi actus specie *, et diversi habitus: non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius *. Et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad secundum dicendum quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

* D. 50.

Ad tertium dicendum quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt ε esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio *: sicut nec unius corporis plures figurae, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere. Potest tamen simul habitu multa scire.

ε) *possunt.* – *possent* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis quinquagesimaequartae, adverte, novitie, ne fallaris in similitudine habitudinis materiae ad formam atque agens, et potentiae ad habitum atque obiectum. Inducitur enim, et tenet, quantum ad determinationem, ad unitatemque actus ab uno agente: sed non est extendenda ad unitatem materiae. Nam oppositum intenti sequeretur: scilicet quod sicut in una materia non potest simul esse nisi una forma, sic nec in una potentia plures habitus. Similiter non est extendenda ad proportionem formae et habitus quoad simultatem, propter eandem causam. Unde esto cautus, ut proportionalis similitudo quoad explicita tantum in littera, intelligatur; et non falleris.

II. In responsione ad primum eiusdem primi articuli, adverte quod littera non dicit quod omnis diversitas generica obiectorum constituat diversitatem potentiarum. Quoniam hoc manifeste est falsum: nam mathematica et metaphysica et naturalis et moralis manifeste habent obiecta diversorum generum. De theologia quoque in principio Primae Partis * dicitur quod distinguitur genere a mathematica *. Et vere sic est: quia distinguuntur genere scibili. Sed sat est huic litterae quod diversitas aliqua obiectorum generica constituat diversitatem potentiarum. Praesens enim responsio in hoc stat, quod diversitas potentiarum est necessario generica: habituum vero non est necessario generica, sed specifica. Ex hoc enim patet quod, multiplicatis habitibus, non oportet multiplicare potentias; sicut nec, multiplicatis speciebus, genera. – Quae autem sit illa distinctio generica constituens diversitatem potentiarum, et quae non, discutere alterius negotii est: et erit quaestio specialis.

* Qu. 1, art. 1, ad 2.
* *metaphysica?*

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBIECTA

Infra, art. 3; qu. LX, art. 1; qu. LXIII, art. 4; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. 1, art. 1, qu^a 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum obiecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiae est contrariorum: sicut medicina sani et aegri. Non ergo secundum obiecta specie differentia, habitus distinguuntur.

2. Praeterea, diversae scientiae sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias: sicut terram esse rotundam demonstrat et naturalis et astrologus, ut dicitur in II *Physic.* * Ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta.

* Cap. II, n. 2, 3. - S. Th. lect. III.

3. Praeterea, eiusdem actus est idem obiectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur: sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad caritatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad iustitiam. Ergo etiam idem obiectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem obiectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem obiectorum, ut supra * dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa obiecta.

* Qu. XVIII, art. 5.

Respondeo dicendum quod habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur; aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ad invicem secundum diversa principia activa *: eo quod omne agens facit simile secundum speciem. – Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata: scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam.

* D. 636.

Sic igitur secundum tria, habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo, secundum naturam; tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia *; ut per sequentia ** explicabitur.

* D. 693.
** In responsionibus huius art., et in art. seq.

Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter; sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque: quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus: astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud ^α^ huiusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quae est *syllogismus faciens scire*, ut dicitur in I *Poster.* *, dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur.

* Cap. II, n. 4. - S. Th. lect. IV.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II *Physic.* * et in VII *Ethic.* **, ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis. Et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum. – Sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum: qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supradictis * patet.

* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XV. ** Cap. VIII, n. 4. - S. Th. lect. VIII.

* Qu. XVIII, art 6; qu. XIX, art. 2, ad 1; qu. XXXIV, art. 4.

α) *aliud.* – *aliquid* G; et ita altero loco ABDEFGHIL.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo dubium occurrit ex Scoto, in 1 quaest. Prologi Primi *Sent.*, verba huius articuli inducente perverse exposita, nescio a se vel ab altero. Acceptum est enim ex hac littera quod, ubi est idem scibile, puta quod terra est rotunda, per philosophiam naturalem et astrologiam, quod ibi non sint distincti habitus, sed sunt distinctae formae: quia non distinguuntur per obiecta, sed per principia activa. In corpore namque dicitur quod habitus, inquantum habitus *, distinguuntur per obiecta: et in responsione ad secundum, dicitur quod media sunt principia activa.

* *inquantum formae* P et ed. 1514.

Contra hanc sententiam arguit dupliciter. Primo, quia impossibile est aliqua indistincta esse secundum inferius praedicatum, et distincta secundum superius: forma autem est superius ad habitum, ut patet. – Secundo, quia hoc supponit obiecta distinguere habitus in alio genere causae quam effective: quod falsum est, si aliquo modo causant distinctionem habituum.

II. Ad haec dicitur quod falsa est, in primis, interpretatio litterae: neque enim hoc somniavit divus Thomas. Sed intendit quod, quia habitus et formae et habitus sunt, utraque sortiri possunt distinctiva, scilicet propria formarum et propria habituum: et non quod cum distinctione illarum stet indistinctio horum. Unde in proposito utraque distinctiva concurrunt, scilicet activorum et obiectorum formalium: terram enim esse rotundam, et est aliud obiectum formale, et per aliud medium scitum est, respectu astrologiae et philosophiae naturalis, ut patet. Nec opus est, afferendo unum, afferre semper aliud. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum vero dicitur quod obiectum, ut obiectum, non dicit causam effectivam: et propterea non prohibetur quin distinguat aliter quam effective. Et revera potest distinguere non solum effective, sed formaliter, extrinsece tamen. Et finaliter habitus sunt de actibus, ut alias * dictum est. Idem enim est iudicium.

* Cf. qu. XLIX, art. 3.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM BONUM ET MALUM

III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. 1, art. 1, qu^a^ 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra * habitum est. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

* Art. 2, ad 1.

2. Praeterea, bonum convertitur cum ente: et sic, cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicuius speciei; ut patet per Philosophum in IV *Topic.* * Similiter etiam malum, cum sit privatio et non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

* Cap. VI, n. 2.

3. Praeterea, circa idem obiectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam et insensibilitatem: et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam sive divinam, ut patet per Philosophum in VII *Ethic.* * Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

* Cap. I, n. 1. - S. Th. lect. I.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam *. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus: nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur *.

* Art. praeced.

* D. 693.

* D. 692.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae.

Ad primum ergo dicendum quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen

contingit quod habitus contrarii sint unius speciei: contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet [α] inquantum unus habitus est bonus et alius malus: non autem ex hoc quod unus est boni et alius mali.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus *: sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam *. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura: sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae.

AD TERTIUM DICENDUM quod plures habitus boni circa idem specie, distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est *. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum [β], secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam: sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

* D. 970.
* D. 300.
* In corpore.

α) *scilicet.* – Om. codices.
β) *agendum.* – Om. E.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio, nota quod apud Auctorem hic non dicitur quod impossibile est quod idem habitus transeat de bono in malum, aut e converso: sed quod impossibile est quod sit bonus et malus, eo quod sunt bonus et malus diversarum specierum, et contrarii. Impossibile est enim contraria esse simul unius individui. Et hoc bene nota pro sequentibus *.

* Cf. qu. LV, art. 1, Comment.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM UNUS HABITUS EX MULTIS HABITIBUS CONSTITUATUR

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra * habitum est. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus [α].

2. PRAETEREA, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multae partes: sicut Tullius * ponit multas partes fortitudinis, temperantiae et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. PRAETEREA, de una sola conclusione potest scientia haberi et actu et habitu. Sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

SED CONTRA, habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus [β]. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

RESPONDEO DICENDUM quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una [γ], ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent [δ] ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis * patet.

Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus [ε] in eo quandam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus *, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars eius generetur post partem: sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, et paulatim perficitur. Sicut etiam est de aliis qualitatibus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod partes quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum: sed partes subiectivae * sive potentiales, ut infra * patebit.

AD TERTIUM DICENDUM quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens *; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia.

* Qu. LI, art. 3.
* De Invent. Rhetor., lib. II, cap. LIV.
* Art. 2, 3.
* D. 699, 764, 1099.
* D. 970.
* Qu. LVII, art. 6, ad 4; IIª IIªᵉ, qu. XLVIII.
* D. 676, 1108.

α) *habitibus.* – Om. codices.
β) *pluribus.* – *partibus pluribus* EF.
γ) *una.* – *ad aliud* E, *aliquid unum* F.
δ) *habent.* – *habet* PKL.
ε) *inveniemus.* – *invenimus* ABCDEHIKL*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto dubium primo occurrit ex Scoto, in Prologo Primi *Sentent.* *, in assignatione primi subiecti habitus, ubi conatur solvere hanc rationem tactam hic in littera, quod sicut potentia una ad multa se extendit propter unitatem obiecti, ita habitus. Inquit enim Scotus quod proportiones obiecti ad potentiam, et obiecti ad habitum, sunt diversae: nam illa est activi ad passivum, ista est causae ad effectum. Modo, ita est quod in quodcumque passum potest aliquod agens, potest omne eiusdem rationis agens. Prima igitur extrema proportionis activi ad passivum, sunt communia ad omnia per se extrema illius proportionis: nam inter illa communissima est adaequatio; quia in quocumque est ratio unius, respicit quodcumque in quo est ratio alterius. Sed prima extrema causae et effectus non sunt communissima: quia inter illa non est adaequatio; non enim sequitur, si commune potest causare habitum, quod speciale possit.

* Qu. III, qu. 2 lateral.

Ad hoc dico quod miror valde de hoc viro. Constat enim clarissime quod proportiones istae currunt, quoad adaequationem et quaecumque nominata, pari passu. Qua enim ratione activum et passivum sic se habent, eadem ratione causa et effectus. Quemcumque namque effectum potest causare aliqua causa, potest eiusdem rationis causa producere, et e converso: et non minus speciale in quo salvatur ratio communis, potest producere effectum illius communis, quam possit agere in passum illius communis. Non video quomodo sit intelligibile, cum activum respondeat effectui et patienti, et per hoc respondeat patienti quia agit in eo suum effectum; quod extrema proportionis activi ad passivum adaequentur, et activi et effectus non. Stat ergo solida ratio litterae, quod quia *perfectio proportionatur perfectibili*, etc.

II. In eodem quarto articulo dubium tritum occurrit de habitu scientiae, quod tangitur in responsione ad tertium: quomodo salvatur quod sit una qualitas simplex. Et est quaestio ista et cum extraneis, et cum Thomistis. Cum Thomistis quidem, quia quidam eorum attribuunt s. Thomae quod putaverit habitum scientiae esse ordinatas species intelligibiles ad unam formalem rationem obiecti scibilis: quidam autem, esse simplicem qualitatem habilitantem ad usum illarum specierum. – Cum aliis vero, dum non sustinent habitum scientificum unum secundum speciem et simplicem, extendere se ad tot rerum naturas quot in una scientia tractari contingit.

III. Thomistae igitur tenentes habitum scientificum esse species ordinatas etc., super auctoritatibus s. Thomae se fundant. Quarum praecipuae sunt ex hoc Libro tres. Prima est ex qu. LII, art. 2, ubi Auctor vult quod *scientia augetur secundum se per additionem.* Ex qua arguitur sic. Scientia secundum se augetur per additionem: ergo ipsi secundum se aliquid additur. Sed non nisi nova species intelligibilis. Ergo species intelligibilis spectat ad habitualem scientiam in seipsa. – Secunda est ex qu. LXV, art. 1, ad 1, ubi vult quod *geometer modico studio acquirit scientiam conclusionis quam nunquam consideravit*, etc. Ex hoc arguitur quod aliquid novum acquiritur modico studio. – Tertia est ex qu. LXVII, art. 2, ubi vult quod species intelligibiles se habent ad scientiam ut formales, phantasmata autem ut materialia. Ex hoc arguitur: Ergo scientia formaliter est ipsae species intelligibiles.

Ex Tertia Parte affertur art. 2 quaestionis XII, ubi Auctor expresse vult scientiam augeri per successivam generationem specierum intelligibilium: et vocat hoc *augmentum secundum essentiam ipsius habitus scientiae,* etc.

Ex Quaestionibus *de Veritate,* qu. VIII, art. 16, ad 4, ubi dicit quod *una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversae cognoscuntur.* – Et in qu. XXIV, art. 4, ad 9, ubi dicit quod *ordinatio aliqualis specierum intelligibilium facit habitum.* – Et in qu. X, art. 2, approbat viam dicentium quod species conservantur in intellectu, *quarum ordinatio est habitus scientiae.*

Ex III quoque *Sent.*, dist. XIV, art. 3, qu[a] 4, ubi vult quod scientia infusa animae Christi sit unus habitus, et tamen multae species.

IV. Aliorum autem occurrit in primis Aureolus *, deinde Gregorius de Arimino, in Prologo Primi *Sent.*, qu. III, art. 1 *, pluribus rationibus. Primo, ex parte operationis. Quia sequeretur quod habens habitum scientificum primae conclusionis in geometria, posset exire in actum sciendi ceteras geometriae conclusiones, quas nunquam consideravit. Hoc est falsum. Ergo. – Probatur sequela. Quia habitus scientiae primae conclusionis, per te, et habitus omnium reliquarum, sunt eiusdem rationis specialissimae; licet differant secundum perfectum et imperfectum. Constat autem quod in quemcumque actum potest aliqua forma, potest quaelibet eiusdem rationis specialissimae. – Nec valet, inquit Gregorius, si dicatur quod ista maxima tenet solum in formis eiusdem rationis et aeque perfectis. Quia differentia secundum perfectum et imperfectum, non tollit aut dat substantiam actionis, sed variat actionem etiam secundum perfectum et imperfectum: minimus enim calor potest calefacere et exsiccare, quamvis non ita perfecte sicut intensus calor. – Et confirmatur auctoritate Averrois, I *Caeli*, comment. XIX, et in III *Caeli*, comment. LXXII, expresse dicentis quod *ubi est eadem forma, est eadem actio secundum speciem, licet magis vel minus perfecta.*

* Prolog. I *Sent.*, qu. IV, art. 1, contra opin. Henrici.
* Conclus. 1.

Secundo, ex parte generationis. Quia habitus habentes diversas generationes, corruptiones, intensiones et remissiones, sunt diversi. Sed respectu primae conclusionis geometriae et centesimae, habitus scientifici sunt huiusmodi. Ergo. – Minor, quoad intensionem et remissionem, est clara. Quoad corruptionem, patet ex oblivione centesimae demonstrationis, seu medii, stante prima. Et tunc patet quod oportebit generationem aliam fieri.

Tertio, ex parte augmentationis. Habitus geometriae, per vos, dupliciter augetur: scilicet per actus frequentatos circa eandem conclusionem; et per actus circa diversas successive conclusiones. Aut ergo hoc duplici augmentationis modo acquiritur diversa secundum speciem entitas absoluta in illo habitu, aut eadem. Si diversa, ergo habitus ille non est simplex qualitas. Si eadem, ergo sive hoc sive illo modo generetur, ad idem inclinabit: sicut quia calor eiusdem rationis rem suscipit quomodocumque intendatur, ideo sive a sole sive ab igne intendatur, in idem potest intensus. Et tunc sequitur et quod frequentans actus circa primam conclusionem, acquirat seu formet notitiam centesimae; et quod demonstrans centesimam conclusionem, intendat notitiam primae.

Quarto, ex parte oppositorum. Quia scientia primae conclusionis non opponitur ignorantiae, etiam pravae dispositionis tam actualis quam habitualis, centesimae: quia stant simul in eodem, ut patet. Ergo non est eadem simplex qualitas habitus utriusque. – Patet sequela: quia eaedem qualitates secundum speciem, habent eandem qualitatem secundum speciem contrariam, etc.

V. Ad evidentiam huius difficultatis, quam Thomistae multi fugere videntur, dicentes divum Thomam modo declinare in unam, modo in alteram opinionem, etiam in hac Prima Secundae, et magis declinare in opinionem dicentem habitum scientiae esse ordinatas species *: scito quod sententia divi Thomae est quod habitus scientiae est simplex qualitas extendens se ad omnes conclusiones spectantes ad eandem rationem specialissimam sub hoc genere quod est scibile. Ubi quatuor videnda sunt: primo, quod habitus scientiae est simplex qualitas *; secundo, quomodo se habet ad scire diversas conclusiones *; tertio, quomodo se habet ad species intelligibiles et diversitatem earum *; quarto, quid dicendum obiectis in oppositum *.

* Conf. Capreol. *Prolog. Sent.*, qu. III, art. 1, conclus. 1.
* Num. seq.
* Num. VIII.
* Num. IX.
* Num. X.

VI. Quoad primum, supponendo pro nunc dari et conservari species intelligibiles in intellectu; et unitatem specificam scientiae attendi penes unitatem specificam scibilis, non inquantum est in hoc vel in illo genere substantiae

vel quantitatis, sed inquantum est in genere scibilis; quorum utrumque in doctrina Auctoris est indubitatum *: oportet concedere quod aliqua una habitualis scientia secundum speciem, puta geometria, duas res ponat in intellectu nostro. Prima est species intelligibiles linearum, angulorum, figurarum, etc.: secunda est habilitas ad prompte, faciliter delectabiliterque considerandum conclusiones scitas in geometria. Quod enim oportet ponere species intelligibiles ordinatas ad unam et eandem rationem formalem talis scibilis, patet ex eo quod plura secundum speciem non concurrunt ad unum secundum speciem, nisi aliquo modo ordinata ad illud unum: ut patet in pluralitate heterogeneorum tam in naturalibus quam artificialibus. Quomodo enim species intelligibiles subiecti, puta lunae, et species accidentis, puta eclipsis, et species causae mediae, puta interpositae terrae, etc., in unum secundum speciem actum sciendi convenient, nisi aliquo modo ordinatae? Et rursus, quomodo tot species tot rerum contentarum sub una specie scibilis, ut sic, convenient nisi ordinatae? *Ubi* enim *pluralitas sine ordine, ibi confusio.* – Quod autem exigatur habilitas aliqua ad utendum prompte, faciliter, etc., speciebus istis sic ordinatis, ex hoc ipso patet, quod intellectus, cum sit secundum se sicut tabula rasa, non est secundum se ordinatus ad usum talem talium sic ordinatorum ad scibile unum: sed oportet per aliquam sibi additam qualitatem respicientem per se primo illud scibile, determinari ad prompte, faciliter et delectabiliter utendum quibuscumque speciebus et actibus in ordine ad illud. Hanc autem qualitatem habilitantem esse constat unam, iuxta unitatem sui obiecti; ac per hoc, unius speciei specialissimae; et consequenter qualitatem simplicem, cum species sit qualitatis.

* Cf. Part. I, qu. LXXXIV, art. 2, 4; I *Poster.*, lect. XLI.

His autem duobus in intellectu concurrentibus profecto secundum aliquam scientiam, videndum restat quid horum non habitus, sed habitus *talis*, scilicet scientiae humanae, quae est habitus per demonstrationem acquisitus, rationem essentialiter habet. Notanter autem dixi, *non habitus:* quia constat quod species intelligibiles, apud s. Thomam, sunt habitus intellectuales *. Et similiter dixi, *scientiae humanae:* quia constat in angelis habitus scientiae non esse nisi species intelligibiles. Et non advertere ad haec duo, fuit forte occasio erroris aliquibus.

* Cf. qu. L, art. 5, arg. 1; art. 6; *De Verit.*, qu. XX, art. 2.

VII. Quod autem scientia de qua loquimur, non sit essentialiter plures species intelligibiles ordinatae, sed simplex qualitas; manifestum est ex hoc, quod habitus scientificus est essentialiter in prima specie qualitatis, ut una eius species specialissima. Constat namque quod nulla species qualitatis est composita ex pluribus qualitatibus diversarum specierum, quales sunt species intelligibiles. Ergo vel scientiae habitum negent esse speciem aliquam essentialiter in genere qualitatis, ponendo ipsam esse unam ordine, sicut exercitum, et in genere relationis formale, et materiale solum in genere qualitatis: quod repugnat toti doctrinae huius tractatus. Vel concedant ipsam non esse formaliter species ordinatas, sed qualitatem simplicem ad utendum illis.

Putandum est igitur quod in una scientia, puta metaphysica, invenitur intellectus in illa perfectus, sic dispositus quod habet species intelligibiles elementorum, mixtorum, plantarum, animalium, hominum, quanti, qualis, relationis, motus, etc., bene dispositas quatenus repraesentant gradus metaphysicales, idest spectantes ad ens inquantum ens; et quod habet qualitatem quandam determinantem ipsum non solum ad utendum, sed ponendum et ordinandum species in tali ordine. Et haec qualitas est essentialiter habitus scientiae, qui dat formaliter intellectui facultatem faciendi huiusmodi dispositionem in speciebus, et utendi illis prompte, faciliter et delectabiliter. Et hoc habet ex hoc, quod per se primo respicit rationem formalem obiecti scibilis specificantem et unitatem specificam praebentem ipsi. *Primum* enim *in unoquoque est causa ceterorum:* unde quod illae species ad illud unum ordinentur, ex habitu habent, cui per se primo convenit ad illud unum ordinari, et non e converso. – Hoc de primo.

VIII. Quoad secundum *, scito quod, ut patet ex V *Metaphys.*, et superius * allegatum est, de ratione habitus est quod habens ipsum sit partibile *secundum locum, potentiam vel speciem:* et, ut Simplicius superius * allegatus dixit, scientia imperfecta a scientia perfecta differt in hoc, quod illa est habentis partes in potentia, ista est habentis partes secundum speciem. Ex his autem hoc solum pro nunc accipito, quod habitus scientiae comparatur ad diversa scire diversarum conclusionum ut ad partes, in potentia quidem quando est imperfectus, in actu vero quando est perfectus. Quod ut plenius intelligas, cogita quod in intellectu in quo oritur geometria, est potentia ad scire primam conclusionem, et potentia ad scire secundam, et potentia ad scire tertiam, et sic de aliis: et quod habitus scientiae incipiens perficit intellectum secundum primam potentiam; deinde per secundam demonstrationem extenditur ad perficiendum intellectum secundum secundam potentiam; et per tertiam extenditur ad perficiendum secundum tertiam, et sic deinceps. – Nec refert si omnes istae potentiae sunt multae partiales potentiae, aut sint una. Quoniam si ponatur una sola potentia ad scire omnium conclusionum, illa potentia, una formaliter et multae aequivalenter, eidem habitui subiicitur paulatim, ac si essent multae potentiae, quibus aequivalet. Si vero ponantur multae partiales, tunc habitus scientiae habebit pro partibus subiecti non solum actus multos sciendi, sed potentias ad illos. Quomodolibet ergo ponatur, referendum est ad habitus scientiae comparatae ad scire diversarum conclusionum, et potentias sive distinctas sive non ad illa scire, ut ad partes habentis ipsum.

* Cf. num. v.
* Qu. XLIX, art. 1, ad 3.
* Ibid.

Et ex hoc manifestatur augmentum scientiae extensivum, quod Auctor vocat *per additionem* *. Ex hoc enim quod intellectus, ut est in potentia ad secundam conclusionem, non remanet interminatus, sed subiicitur illi qualitati simplici respicienti obiectum primum; extenditur habitus ad occupandum non partem loci, sed partem potentiae, quam prius non actuabat. – Et hoc bene nota: quoniam ex his solventur obiecta. – Hoc de secundo.

* Cf. num. III.

IX. Quoad tertium *, scito quod habitus scientificus quatuor habitudines habet ad species intelligibiles ordinatas: prima est effectus ad causam; secunda, causae ad effectum; tertia, complementi ad inchoationem; quarta, totius ad partes non essentiales, nec integrales, sed potentiales. Et pro manifestatione primarum duarum, recolere oportet quod sicut in scientia est duplex ordo: – primus est partium unius et eiusdem demonstrationis, secundus diversarum demonstrationum inter se; – ita est duplex collectio ordinata specierum intelligibilium. Prima est specierum facientium unam demonstrationem: secunda est specierum facientium secundam demonstrationem cum speciebus facientibus primam, et sic deinceps. Prima collectio est causa habitus scientifici: quia est causa ipsius actualis scire, quod est effectus demonstrationis, quod est causa ipsius habitus scientifici; habitus enim sciendi ex actu sciendi generatur. Et scito quod non solum collectio specierum pro prima demonstratione est causa scientifici habitus, sed singulae collectiones pro singulis succedentibus demonstrationibus sunt causae ipsius habitus, diversimode tamen: quia prima est causa generativa, aliae vero sunt causae augmentativae augmento extensivo; sicut prima demonstratio facit habitum, subsequentes autem extendunt illum. – Secunda autem collectio, quoad unitatem ordinis, est effectus ipsius habitus: quia intellectus, adepto iam habitu, et determinatus iam ad obiectum scibile tale, efficitur potens ad ordinandum alias species ad acquisitam rationem talis obiecti. Et sicut prima demonstratio in scientia una est principium secundae; ita, proportionaliter, habitus acquisitus prima demonstratione inchoat scire actuale secundae conclusionis, aduvando ad adunandum et ordinandum species pro secunda demonstratione, et sic deinceps. Et hoc, ut dictum est *, quia per se primo respicit formale obiectum.

* Cf. num. v.
* Num. VII.

Tertia autem habitudo patet ex eo quod, cum obiectum proprium habitus sit etiam obiectum, licet partiale, potentiae; scibile, puta unitas sive numerus in arithmetica, obiicitur prius, ordine generationis, intellectui primam demonstrationem formanti per ordinatas illius demonstrationis species, quam habitui qui relinquitur in intellectu ex scire facto per demonstrationem. Sed potentia intellectus ad

tale obiectum ut scibile, non nisi inchoative determinatur per huiusmodi species ordinatas: quia non nisi ut ordinantur ad scientiam illius obiecti. Unde completive determinatur per habitum, quo iam intellectus non ut in via, quemadmodum per species ordinatas, sed ut in termino; nec per modum passionis transeuntis, quemadmodum per actum sciendi; sed firmiter et quasi immobiliter habet * obiectum illud scibile ut sic.

* *patet* P et ed. 1514.

Quarta vero habitudo patet ex praecedenti; et ex repraesentatione specierum; et ex potentiis antedictis *; et ex actibus sciendi diversas conclusiones. Et retrogrado ordine procedendo, si actus diversi sciendi diversas conclusiones in una scientia, sunt velut partes habentis habitus; et diversae species ad diversos huiusmodi actus ordinantur, ut patet: consequens est ut ipsae quoque species in partium coordinationem cadant. – Idem quoque sequitur ex eo quod, ad perficiendum potentiam intellectus respectu huius conclusionis, aliae species ordinantur ab illis quae ordinantur ad perficiendum potentiam respectu alterius conclusionis eiusdem scientiae et scibilis formaliter. – Cum etiam nostra scientia duo exigat, assimilationem intellectus ad res de quibus est scientia, et determinationem intellectus ad componendum, dividendum discurrendumque inter huiusmodi res; et primum fiat per species intelligibiles, secundum autem per illam qualitatem habilitantem intellectum ad tale scibile; et constet quod primum ordinatur ad secundum, in quo consummatur scientia: consequens est quod species intelligibiles, repraesentando ea de quibus est scientia, claudantur sub scientia tanquam secundaria sub principali. Ac per hoc, scientia per seipsam habet actum componendi, etc., per species vero habet actum repraesentandi: sicut prudentia per seipsam praecipit, et per eubuliam consiliatur. Cum igitur determinatio intellectus ad scibile plura exigat; et in speciebus intelligibilibus ordinatis inchoative sit, et in qualitate illa simplici consummetur: consequens est quod species intelligibiles tanquam partes potentiales scientiae sint; vigilandumque sit, cum de attributis conditionibus seu actibus scientiae est sermo, quid ei conveniat immediate et quid mediante parte potentiali, quid simpliciter et quid secundum partem. – Haec de tertio.

* Cf. num. VIII.

X. Quoad quartum *, prima auctoritas s. Thomae ** nihil penitus obstat. Quia augmentum *per additionem* ibi vocatur augmentum extensivum *: ut expresse ipsemet se declarat inferius, in qu. LXVI, art. 1, ubi, repetita distinctione de augmento formae secundum seipsam et ex parte subiecti participantis, dicit quod magnitudo vel parvitas formae secundum seipsam attenditur secundum ea ad quae se extendit. Et quia scientia modo ad pauciora, modo ad plura se extendit, ideo sic suscipit augmentum. Virtus autem moralis, quia ad omnia oportet quod se extendat, ideo non sic augetur. Unde ex hoc quod Auctor dicit ipsam augeri per additionem, nihil aliud habetur nisi quod augetur extensive, quia ad plura continue se extendit. Ex hoc vero quod dicit *secundum seipsam* sic augeri, non habetur quod in ipsa sua essentia fiat additio: sed quod ex ipsa eius specifica ratione habet quod sic augeatur, ut in illa qu. LII * declaratum est.

* Cf. num. V.
** Cf. num. III.
* Cf. num. VIII, fine.
* Art. 1, Comm. num. VI.

Secunda vero auctoritas, ex qu. LXV inferius, cum exemplariter ab Auctore inducatur, intelligenda procul dubio est iuxta sensum a seipso datum, ubi ex proposito superius hoc declaravit, scilicet qu. LIV, art. 4, ad 3. Intendit ergo de acquisitione non terminante generationem scientiae, sed terminante augmentationem eiusdem: ita quod geometra modico studio acquirit, demonstratione augmentante scientiam, notitiam conclusionis quam nunquam consideravit. Hoc enim est acquirere scientiam novae conclusionis, quamvis non sit acquirere scientiam illam simpliciter: idest, acquirit illam inquantum est scientia illius conclusionis quam nunquam consideravit, quamvis non acquirat illam scientiam simpliciter.

Tertia quoque auctoritas, ex qu. LXVII inferius, non obstat. Quia, ut ex dictis * patet, species intelligibiles sunt principia actuum ex quibus fiunt virtutes intellectuales, ac per hoc, dicuntur formales in virtutibus intellectualibus: cum quo patet stare quod non sunt ipsae essentiae virtutum intellectualium. – Potest et aliter exponi illa auctoritas, ut ibi dicetur. Sed hoc hic sufficit. – Ex his autem clare liquet quod Auctor in hoc opere non declinat modo in hanc, modo in illam viam; sed firmiter tenet quod est simplex qualitas.

* Num. IX.

XI. Ad auctoritatem vero ex Tertia Parte, qu. XII, allatam, dicendum est in primis quod labor est in aequivoco. Quoniam, ut ibi patet, scientia sumitur ibi pro notitia intellectiva habituali qua cognoscuntur omnia quae possunt lumine intellectus agentis cognosci. Talem autem notitiam acquisitam constat esse unum aggregatione, et non simplicitate: hic autem loquimur de aliqua una scientia secundum speciem. Unde si tota geometria in nobis per unam solam speciem naturaliter sciretur, et arithmetica per unam aliam, et metaphysica per unam aliam, et sic deinceps, nihil deperit illi processui qui fit in illo articulo, ex propositionibus eius: et tamen non verteretur in dubium quod una scientia secundum speciem esset simplex qualitas. Probatur hoc quod dixi: quia ex hoc quod post unam speciem generatur alia, augeri dicitur in Christo scientia acquisita secundum essentiam habitus. Et vere Auctor nihil aliud intendit nisi quod in Christo fuit augmentatio habitualis notitiae secundum essentiam, idest quod ipsa essentia habitualis notitiae augebatur: et hoc probat, quia per additionem formae ad formam.

Et licet haec expositio sit sufficiens, quia est litteralis, et satisfacit proposito; posset tamen aliter dici quod, quia augmentum scientiae intensivum occultum est, extensivum vero etiam occultum nisi secundum annexam aggenerationem specierum intelligibilium; et Auctor scientiae profectum secundum essentiam, distinguebat contra profectum quoad effectum: ideo ex una et eadem parte locans habitum scientiae secundum se cum speciebus intelligibilibus, et ex alia effectum, a notioribus, scilicet speciebus intelligibilibus, declaravit profectum scientiae in Christo; et vocavit augmentum secundum essentiam, ut distinguitur contra effectum. Et hoc sufficiebat proposito suo. – Prima tamen expositio amplectenda omnino est.

XII. Ad auctoritates autem ex Qu. *de Veritate* et III *Sent.*, quamvis posset dici quod Auctor ante compositam Summam, usus est opinione illa quod habitus scientificus esset ordinatio specierum, sed postmodum in Summa propriam sententiam dixerit: singulae tamen auctoritates sane intelligi possunt. Nam in qu. VIII, loquitur de particularibus scientiis actualibus, idest diversis demonstrationibus diversarum conclusionum, ad quas, secundum species intelligibiles earum, se habet habitus scientiae ut totum ad partes potentiales. Et hoc sufficit ad verificandum illud dictum quasi exemplariter. – In qu. vero XXIV, non dicit quod ordinatio specierum est habitus, sed *efficit habitum:* quod concedimus, ut patet ex dictis *. – In qu. autem X, expresse patet quod recitative loquitur; et quod nihil illius opinionis recitatae ibi approbat, nisi quod species conserventur, et vis conservativa sit memoria intellectiva. – In Tertio demum *Sent.*, dist. XIV, dicta et allegata quantae sint auctoritatis, manifestat ipse Auctor in Tertia Parte, qu. XI, art. ult., ubi iterum tractans eandem quaestionem, determinat oppositum.

* Num. IX.

Unde tu, Thomista, adverte: – ex hoc quod intellectus habet singulas species secundum singulas naturas, sequitur quod habeat diversos habitus ordinantes illas ad diversa subiecta scibilia: non tamen quod ipsae species sint habitus scientificus, sed sunt habitus intellectus inchoantes habitum scientiae, et partes eius potentiales, ut dictum est *. Si enim in intellectu nostro essent universales formae, ut sunt in angelis, non oporteret iuxta scibilium species ordinare: sed unica specie in totam unam scibilis speciem se haberet, unico etiam actu sciendi. – Et haec de auctoritatibus sufficiant, ex quibus, coniunctis huic doctrinae, ceteras, si quae sunt, interpretari posse facile puto.

* Ibid.

XIII. Nunc ad rationes dicendum est, allatas et firmatas ut magis veritas elucescat *. Et ad primam dicitur dupliciter. Primo, quod illa maxima, *In quemcumque actum potest forma aliqua, potest quaelibet eiusdem speciei, licet non aeque perfecte,* non est vera, nec probata, nec assumpta

* Cf. num. IV.

ab Averroe, nisi in formis simplicibus secundum essentiam et potentias, quales sunt formae homogeneorum. In formis autem heterogeneorum, quae sunt simplices secundum essentiam, multiplices autem secundum potentiam, falsa est. Manifestum enim est quod animal modo genitum, et post perfectum, sunt eiusdem speciei specialissimae: et tamen perfectum potest in actum generationis, et imperfectum non. Unde propositio illa sic universaliter, est contra Aristotelem, IV *Meteor.* *, ponentem differentiam inter perfectum et imperfectum in hoc, quod perfectum unumquodque est cum potest generare sibi simile. Unde cum habitus sit forma simplex in essentia, et multiplex in potentia (habet enim et species intelligibiles, et potentiam subiecti ad diversas conclusiones, ut partes; illas ex parte sui, istas ex parte subiecti sui); consequens est ut in ipso scientifico habitu locum non habeat propositio illa; sed in aliquid merito potest perfectus, in quod non potest imperfectus.

* Cap. III, n. I. - Continuat. Comment. s.Th., lect. IV.

Deinde dicitur ad minorem, quod hic est sophisma Figurae dictionis: quoniam mutatur *quid* in *quantum*. Cum enim demonstrationes et conclusiones eiusdem scientiae sint ordinatae, et una oriatur ex alia; actus sciendi sequentis includit in se perfectionem praecedentis, et addit: non enim scit, qui resolvere nescit conclusionem quintam in primam. Et sic, posse in scire quintam conclusionem, est posse in maius scire quam posse in scire primam conclusionem. Ac per hoc, mutari patet *quid* in *quantum*, dum sub ly *in quemcumque actum* subsumitur *actus tantus*.

XIV. Ad secundum dicitur quod habere diversas generationes, corruptiones et intensiones, contingit dupliciter. Primo, ut sic sit unius, quod nullo modo mutetur alterum: et sic, transeat distinctio realis talium. – Alio modo, ut non possit unius esse, nisi in uno alterum redundet: et sic non infert distinctionem realem illorum. Cum enim animal aliquod augetur, sic generatur nova quantitas, ut antiqua novo modo se habeat: et similiter minuitur. Et propterea non sequitur: Ergo est alia realiter quantitas nova ab antiqua. Et simile est in motu intensionis et remissionis. Et sic accidit in habitu scientifico. Quia cum generatur scire secundae conclusionis, habitus praecedens extenditur: et e converso, minuitur oblivione. Similiter quod intensive augeatur respectu primae conclusionis et non secundae, perinde est ac si albedo intenderetur in una parte subiecti et non alia, ut infra * patebit.

* Num. XVI.

XV. Ad tertiam rationem dicitur praemittendo duo. Primum est, quod actus sciendi habitus scientifici sunt duplices: quidam secundum unam et eandem demonstrationem; quidam secundum aliam demonstrationem ac conclusionem. Et hi actus sic se habent, quod primi sunt omnino eiusdem rationis, ut patet: secundi autem aliquo modo sunt eiusdem rationis, et aliquo modo diversae. Si enim sumantur in ordine ad diversas species intelligibiles a quibus fiunt, sic, cum species tertiae demonstrationis distinguantur specie a speciebus secundae, etiam ipsi actus erunt diversarum rationum. Si vero sumantur in ordine ad habitum scientificum et eius formale obiectum, sic sunt unius rationis: sicut et habitus et obiectum sunt unius speciei specialissimae. Et licet ad habitum pertineant isti actus utroque modo, quia tamen principaliter et immediate pertinent ad ipsum secundo modo; ideo, licet tolerari possit sermo dicens actus istos diversarum rationum, formalius tamen dicuntur eiusdem rationis, cum de unitate habitus est sermo. – Secundum est, quod habitus scientificus habet duas latitudines diversarum rationum, intensivam scilicet et extensivam, respondentes duplicibus supradictis actibus: ita quod quantitas intensiva eius augetur ex actibus frequentibus circa idem; quantitas vero extensiva augetur ex advenientibus actibus demonstrativis circa diversa. Et sicut in formis materialibus calor, et latitudines eius intensiva et extensiva, non sunt tres entitates, sed una habens duas conditiones; ita in habitu.

Unde ad rationem dicitur quod habitus scientiae augetur per utrosque actus, scilicet circa eandem, et circa diversas conclusiones; et quod neutrius augmentationis est terminus aliqua omnino nova entitas, et consequenter nec eiusdem nec diversae rationis; sed antiqua novo modo se habens, secundum latitudines diversarum rationum. Nam augmentum per actus circa idem, terminat habitus secundum latitudinem intensivam: augmentum vero per actus circa aliud, terminat idem habitus secundum latitudinem extensivam, quam constat conditionem esse alterius rationis. Ex hoc autem quod idem habitus habet utramque quantitatem, non sequitur quod sit compositus ex duabus rebus diversarum rationum: sed solum quod habeat duas quantitates, non molis sed perfectionis, diversarum rationum, identificatas realiter sibi.

XVI. Ad quartam rationem dicitur quod, quia habitus scientificus comparatur ad potentias intellectus respectu diversarum conclusionum, ut partes subiecti, ut ex V *Metaphys.* deductum est *; consequens est quod habitui perficienti intellectum secundum potentiam ad primam conclusionem, non contrarietur etiam habitus pravae dispositionis in eodem intellectu secundum potentiam respectu secundae conclusionis; sicut albo secundum unam partem, non contrariatur nigredo eiusdem, ut est in parte propinqua.

* Num. VIII.

Fit quoque hoc manifestum ex ipso motu augmenti extensivi. Cum enim augmentatio extensiva ad occupandum novam loci partem terminetur in materialibus formis; et scientifici habitus augmentum extensivum ad maiorem perfectionem extensivam eiusdem terminetur sic, quod potentia intellectus respectu novae conclusionis actuatur per ipsum habitum, quae prius non actuabatur; et e converso, diminutio ad minorem scientiam terminatur per hoc quod potentia in intellectu respectu scire conclusionis, subducitur ab esse sub illo habitu: consequens est ut habitus augmentatione quasi occupet novam potentiam, seu partem potentiae, et diminutione quasi relinquat; ac per hoc, non magis contrarietur habitui ut perficit unam potentiam seu partem potentiae, seu potentiam partialiter, contrarius habitus ut occupat aliam potentiam vel partem, vel eandem partialiter, quam, ut dictum est, contrario in una parte contrarium in altera. Proportionaliter namque hae se habent, in indivisibilibus secundum quantitatem molis, partes potentiae, sicut in rebus materialiter quantis, partes quantitativae.

Hanc autem proportionem partium potentiae subiecti habitus scientifici ad ipsum habitum, tanti facito, ut affirmes hinc evenire quod habitus geometriae augeri potest intensive circa quartam conclusionem, et non erit intensus circa quintam. Et esset etiam e converso, si quinta non dependeret ex quarta. Provenit namque hoc ex eo quod frequentati actus circa quartam demonstrationem, augent intensive habitum ut perficit illam partem potentiae intellectus qua respicit hanc conclusionem, et non ut perficit aliam. Nec, ut dictum iam * est, refert si sit una et eadem potentia: quoniam est multae aequivalenter, seu partialiter. – Nec suspiceris voluntariam aut chimaericam esse hanc partium potentiae subiecti habitus adinventionem. Si namque scripta superius ab Auctore notaveris, invenies, inter alia, in qu. L, art. ult., ad ult., quod etiam in angelis sunt partes potentiae, *inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.* Quid clarius? Hoc est enim quod diximus: nam constat quod inquantum intellectus noster est in potentia ad aliam et aliam demonstrationem et conclusionem, est in potentia ad diversas species, et ad proportionaliter plura, sicut voluntas. – Et haec de quarto, et tota hac materia.

* Ibid.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUINTA

DE VIRTUTIBUS, QUANTUM AD SUAS ESSENTIAS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XLIX, Introd. * Qu. LIV, art. 3. * Vide qu. LXVIII sqq. * Qu. LXXI.

CONSEQUENTER considerandum est de habitibus in speciali *. Et quia habitus, ut dictum est *, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus *; secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis *. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt: primo, de essentia virtutis; secundo, de subiecto eius *; tertio, de divisione virtutum *; quarto, de causa virtutis **; quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis. * Circa primum quaeruntur quatuor.

* Qu. LVI. * Qu. LVII. ** Qu. LXIII. * Qu. LXIV.

Primo: utrum virtus humana sit habitus.
Secundo: utrum sit habitus operativus.
Tertio: utrum sit habitus bonus.
Quarto: de definitione virtutis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS

II *Sent.*, dist. XXVII, art. 1; III, dist. XXIII, qu. I, art. 3, qu[a] 1, 3; *De Virtut.*, qu. I, art. 1; II *Ethic.*, lect. V.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiae*, ut dicitur in I *de Caelo* *. Sed ultimum uniuscuiusque reducitur ad genus illud cuius est ultimum: sicut punctum ad genus lineae. Ergo virtus reducitur ad genus potentiae, et non α ad genus habitus.

* Cap. XI, n. 7, 8. - S. Th. lect. XXV.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in II *de Libero Arbit.* *, quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii.* Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

* Cap. XIX. - Cf. *Retract.*, lib. I, cap. IX.

3. PRAETEREA, habitibus non meremur, sed actibus: alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *de Moribus Eccles.* *, quod *virtus est ordo amoris.* Et in libro *Octoginta trium Quaest.* *, dicit quod *ordinatio quae virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti.* Ordo autem, seu ordinatio, nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

* Cap. XV. - Cf. *de Civ. Dei*, lib. XV, cap. XXII. * Qu. XXX.

5. PRAETEREA, sicut inveniuntur virtutes humanae, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiae quaedam. Ergo etiam neque virtutes humanae.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in libro *Praedicament.* *, scientiam et virtutem ponit esse habitus.

* Cap. VI, n. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem β perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. - Potentiae autem rationales, quae sunt propriae γ hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa: determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis * patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt.

* Qu. XLIX, art. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius δ: sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando ε dicitur quod virtus est ultimum potentiae, sumitur virtus pro obiecto virtutis *. Id enim in quod ζ ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei: sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Obiectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiae.

* D. 1172.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus, secundum eandem rationem: quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

AD TERTIUM DICENDUM quod aliquo η dicimur mereri dupliciter. Uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu: et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut θ principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva: et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus *.

* D. 879.

α) *reducitur ... et non.* – *reducitur* ed. *a*, *non reducitur* P.
β) *autem.* – *enim* Pa.
γ) *propriae.* – *potentiae propriae* codices.
δ) *eius.* – *quandoque autem ipse habitus* addit E.
ε) *quando.* – *quod* ABCDEFGHIL.
ζ) *in quod.* – *est quod* E, *in quo* ceteri et *a*.
η) *aliquo.* – *aliqua* ACDFGHIKLpB et *a*.
θ) *sicut.* – *quasi* codices.

AD QUARTUM DICENDUM quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

AD QUINTUM DICENDUM quod potentiae naturales sunt de se [1] determinatae ad unum: non autem potentiae rationales. Et ideo non est simile, ut dictum est *.

* In corpore.

1) *de se.* – *per se* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis quinquagesimaequintae, dubium occurrit ex Scoto, in I *Sent.*, dist. XVII, qu. III. Ipse enim, putans virtutem moralem, ut sic, non dicere differentiam per se distinctivam habitus, sed addere super naturam habitus respectum conformitatis seu coexistentiae ad rectum dictamen; tenet quod idem numero habitus, immutatus in se, de non virtute fit virtus; imo, genitus cum ratione erronea, postea fit virtus. Nec hoc aliter probat, nisi quia habitus abstinentiae genitus ex actibus abstinentiae elicitis sine prudentia, aut cum erronea ratione, postmodum, adveniente recta ratione, nulla facta mutatione circa illam qualitatem in se quae est habitus abstinentiae, de non virtute fit virtus. – Et posset hoc confirmari: quia non esset opus generari in illo alium habitum, ut esset abstinens.

II. Haec autem positio repugnat et doctrinae Auctoris, et veritati. Auctori quidem, quia aperte in hac quaestione, quam *de essentia virtutis* vocat, dividendo tractatum hunc; postquam tractavit de habitu, ponit virtutem ut sic esse habitum, ut in hoc patet articulo. Et in ultimo articulo expresse dicit quod habitus est *genus propinquum virtutis*. Quorum nihil esset verum, si virtus moralis, ut sic, adveniret huic habitui immutato, ut patet.

Veritati autem, quia habitus ille qui est virtus moralis, habituat appetitum ad sequelam rationis, ex sua essentia. Ad cuius evidentiam veritatis, duae sunt advertendae distinctiones. Prima est de ratione recta. Est enim duplex. Quaedam respectu proprii finis ipsius virtutis moralis, qui est bonum rationis in tali materia, quod est medium in tali materia determinatum ratione: sicut medium in cibo et potu est finis abstinentiae proprius. Quaedam vero respectu finis extrinseci: prout vita aeterna est finis ad quem fides formata ordinat abstinentiam. In proposito non est sermo de ratione recta secundo modo: quia ipse Scotus expresse loquitur de prudentia seu actu eius, quae est recta ratio medii virtutis moralis, ut patet in II *Ethic.* * ex definitione virtutis; constat autem quod attingere medium est finis proprius moralis virtutis.

* Cap. VI, n. 15. – S. Th. lect. VII.

Secunda est de effectu formali ipsius habitus qui vocatur virtus moralis: dupliciter enim intelligitur. Primo, ut ex sua essentia habitus ille reddat appetitum habituatum ad actum et non plus: verbi gratia, abstinentia ad abstinendum. Secundo, ut reddat appetitum habituatum ad actum cum omnibus eius conditionibus suae latitudinis: scilicet ad abstinendum quando, ubi, sicut, propter quid, etc., oportet. Existimare habitus huiusmodi naturam esse primo modo, fuit causa illius Scoticae phantasiae: definire autem huiusmodi habitus naturam secundo modo, est ratio veritatis. Nisi enim appetitus, ex natura habitus temperantiae, habituatus esset, et iam per modum naturae determinatus, ad abstinendum propter bonum rationis, quando, ubi, sicut, quantum ratio exposcit; iam appetitus non esset ex tali habitu factus quasi naturaliter obsequens rationi. Et sequeretur quod habens habitum temperantiae, habet appetitum pugnantem contra rationem secundum circumstantiam et finem proprium: quod est contra Philosophum et veritatem, VII *Ethic.** Et sequeretur quod omnes virtutes morales essent scientiae, iuxta opinionem Stoicorum *. Et breviter, hoc destruit moralem bonitatem.

* Cap. II, n. 5. – S. Th. lect. II.
* *Socraticorum?* Cf. qu. LVIII, art. 2.

Et potes ratiocinari contra hanc phantasiam sic. Habitus ille, puta abstinentiae, qui, apud te, generatus est ex actibus elicitis secundum rationem erroneam oppositam prudentiae, et postmodum fit virtus moralis immutatus in se; aut inclinat ex se ad actus similes prioribus, aut dissimiles. Non dissimiles, ut patet. Ergo ad similes. Sed similes sunt vitiosi: quia erronea ratio non excusat. Ergo. – Praeterea, actus ille ad quem inclinat talis habitus, aut est ad medium in tali materia, aut ad extrema. Si ad medium, est secundum se vera virtus moralis: quia sibi convenit tota definitio virtutis datae II *Ethic.**, scilicet, *Habitus electivus in medietate consistens* etc. Si ad extrema, ergo est vitium: ut patet ibi. Vitium autem nunquam transit in virtutem, sicut nec albedo in nigredinem: sunt enim contraria.

* Cf. loc. cit. supra.

III. Discito ergo, et dicito, quod virtus moralis, sicut quaelibet alia, est essentialiter habitus. Sed moralis est habituativa appetitus ad eliciendum actus quando, ubi, sicut, quantum oportet propter bonum rationis: et quia difficile est esse habituatum ad eliciendum actum sic circumstantionatum, ideo difficile est habere habitum virtutis: et quia habituatus ad abstinendum, verbi gratia, et non propter bonum rationis, assuefit ex illo habitu ad actum abstinentiae cum tali defectu, oportet habitum alium generari, et praecedentem corrumpi, si verus habitus abstinentiae inesse debet (quamvis facilius generetur in sic disposito verus abstinentiae habitus): ut patet in fine II *Ethic.** Sicut prodigus habituatus ad expendendum non propter bonum rationis, et quando oportet, etc.; si debeat fieri liberalis, non sufficit quod mutetur sola regula ad propter quid oportet, et quando oportet, etc.; sed oportet ut fiat una simplex qualitas nova, habituans ad expendendum propter bonum rationis, quando oportet, sicut, ubi, etc. – Et breviter, si quis meditetur, et diligenter rem hanc consideraverit, inveniet quod haec phantasia de vitio in virtutem, et e converso, transferret habitum eundem. Idem enim est iudicium de habitu genito ex actibus elicitis cum ratione erronea opposita prudentiae, et de vitioso: nam in utroque est aliquid conformabile rectae rationi, puta actus; et in neutro totum, quia defectuosa circumstantia non est conformabilis rectae rationi.

* Cf. cap. IX, n. 2. – S.Th. lect. XI.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS OPERATIVUS

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 3, qu^a I.


AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanae quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius, in IV *de Tuscul. Quaest.* *, quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animae. Sed sanitas et pulchritudo [α] non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

* Cap. XIII.

2. PRAETEREA, in rebus naturalibus invenitur

α) *pulchritudo.* – *aegritudo* ABCDFHIL.

virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse: ut patet per Philosophum, in I *de Caelo* *, quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed β aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

* Cf. cap. xii, n. 1. - S. Th. lect. xxvi.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VII *Physic.* *, quod virtus est *dispositio perfecti ad optimum*. Optimum autem ad quod hominem oportet disponi γ per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in libro II *de Moribus Eccles.* *; ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quaedam animae in ordine ad Deum, tanquam assimilativa δ ad ipsum: non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

* Text. 17. - S. Th. lect. v.
* Cap. iii-xiv.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus uniuscuiusque rei est quae opus eius bonum reddit.*

* Cap. vi, n. 2. - S. Th. lect. vi.

Respondeo dicendum quod virtus, ex ipsa ratione nominis, importat quandam perfectionem potentiae, ut supra * dictum est. Unde, cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia: potentia autem ad agere se tenet ex parte formae *, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit inquantum est actu.

* Art. praeced.
* D. 1037.

In constitutione autem hominis, corpus se habet ε sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quae sunt animae et corpori ζ communes; solae autem illae vires, quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed pertinet η tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum quod modus actionis sequitur dispositionem agentis: unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo, cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praeexistat secundum virtutem aliqua θ conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima: secundum scilicet quod potentiae ι animae ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum quod virtus quae est ad esse, non est propria hominis: sed solum virtus quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum quod, cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra * dictum est, felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit *.

* Qu. iii, art. 2.
* D. 270.

β) *sed.* – *quod sint* addunt ABCDGHIKL.
γ) *disponi.* – *disponere et* ABFGILpH, *disponere* CDEKsH.
δ) *assimilativa.* – *assimilatio* EF.
ε) *habet.* – *tenet* Pa.
ζ) *et corpori.* – *corporique* ABCDEGIKL, *corporisque* F, *corpori* pH.
η) *pertinet.* – Om. P.
θ) *aliqua.* – *aliquam* Pa.
ι) *potentiae.* – *propriae potentiae* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo et tertio eiusdem quinquagesimaequintae quaestionis, dubium occurrit ex Scoto, in I *Sent.*, dist. xvii, qu. iii, opinante quod virtus moralis, quatenus virtutis moralis rationem habet, non est operativa: sed quidquid operatur, facit inquantum est habitus. Ita quod nec ex propria ratione ut virtus, nec ut subest prudentiae, est operativa: sed, ut dictum est, ratione substrati, scilicet habitus *.

* Cf. art. praec., Comment. n. i.

In duobus autem contradicere Auctori videtur. Primo, in hac materia. Quia in praesenti articulo determinatur quod de ratione virtutis, inquantum virtus, est quod sit habitus operativus: et in sequenti quod sit bonus et boni operativus. – Secundo, in communibus. Quia causa secundaria agit, apud Auctorem *, non solum virtute propria, sed virtute primae, ita quod in aliquid potest virtute principalis, in quod non potest propria virtute: super cuius opposito fundare videtur Scotus dictum suum. Et quia hoc metaphysici videtur negotii, ad propositum veniendum est.

* Part. III, qu. lxii, art. 1, ad 2; IV *Sent.*, dist. xlix, qu. i, art. 3, qu^a 2.

II. Scito igitur quod, quia Scotus moralem virtutem, ut sic, respectum solum posuit addere supra habitum *; ideo consequenter negavit ipsam esse operativam.

* Cf. art. praeced., Comment. num. i.

Et rursus, quia bonitatem moralem actus posuit in solis relationibus debitae proportionis actus ad potentiam, obiectum, finem, tempus, locum, etc., secundum rectam rationem (sicut pulchritudo non est aliqua qualitas, sed aggregatio convenientium, puta figurae, magnitudinis, coloris, etc.); et relatio non habet proprium principium activum: ideo virtus moralis non est principium activum bonitatis moralis.

Et confirmatur. Quia relatio consequens necessario extrema, non habet propriam causam aliam ab extremis. Iste autem respectus consequitur extrema posita, ex natura extremorum: impossibile est enim aliquem actum sic conditionatum poni in esse, et rationem rectam non poni in esse; cum ex natura extremorum consequatur in actu talis conformitas ad rationem rectam.

III. Nos autem iam primum fundamentum in praecedenti articulo removimus, declarantes virtutem moralem addere supra habitum differentiam specificam, sicut *hominem* supra *animal.* Et propterea, consequenter, fatemur quod virtus moralis, inquantum est virtus moralis, est principiativa actus moralis.

IV. Et ad secunda Scoti fundamenta dicimus quod, quidquid sit de essentia bonitatis in actu morali, an scilicet sit qualitas an relatio, quantum ad propositum spectat, non refert. Quoniam illud commune dictum quod *relatio non habet causam activam propriam,* intelligitur de causalitate propria sic quod terminetur ad ipsam solam: nulla enim causa activa facit solam relationem. Cum quo tamen stat quod habeat per se causam effectivam cum alio. Quod probo. Summum bonum in universo habet causam activam per se intendentem illud: sed ordo universi est summum bonum in universo, ut patet in XII *Metaphys.* *: ergo habet

* S. Th. lect. xii. - Did. lib. XI, cap. x, n. 1.

causam activam per se. Constat autem quod ordo est relatio. – Praeterea, effectus proprius artis per se fit ab arte: sed ordo manifeste fit ab artibus, videmus enim artes dolativas ad hoc tendere ut ordinate et mensurate incidant, etc.– Et sic habitus virtutis moralis facit ordinationem in actu. Unde in responsione ad primum in hoc secundo articulo, littera dicit quod *virtus facit operationem ordinatam*.

Quomodo autem hoc fiat, non est difficile videre. Si quis enim consideret quod habitus virtutis non causat seorsum a potentia, sed est perfectio potentiae ad causandum actum ordinatum; videbit quod potentia perfecta habitu causabit per se intendendo non solum operationem, sed operationem ordinatam sic; et experientia teste convincetur quod est ratio illi potentiae quod causet regulatam operationem. Et hoc, ut dictum est, manifeste liquet in artificialibus, a quibus concipimus quid interius agitur. Unde fundamentum illud nihil facit pro Scoto ad propositum.

V. Quod autem addit, quod relatio prima consequitur extrema, dignum admiratione videtur. Nam per extrema aut intendit absoluta, aut relationes. Si relationes, hae sunt quae in quaestionem veniunt a quibus causantur: puta relationes singulae ad tempus, ad locum, ad potentiam, et ceterae circumstantiae. – Si absoluta, falsum videtur apud te, quod, posito actu quoad absoluta tantum, et recta ratione in esse, oporteat sequi conformitatem. Quamvis apud nos, posita recta ratione in actu secundo, etc., ut infra * dicetur, impossibile sit sequi actum difformem. Sed hoc non est quia relatio consequitur: sed quia talis effectus non stat cum tali causa. * Qu. LXXVII, art. 2, Comment.

Dicito ergo quod virtus facit operationem ordinatam tanquam effectum proprium. Et quod relationem habere sic effectivam per se causam, non inconvenit, sed oportet quandoque.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS BONUS

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 3, qu^a I; dist. XXVI, qu. II, art. I; II *Ethic.*, lect. VI.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est
* Vers. 56. aliqua virtus; secundum illud I *ad Cor.* XV *: *Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. PRAETEREA, virtus potentiae respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam
* Vers. 22. ad malum; secundum illud Isaiae V *: *Vae, qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem.* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. PRAETEREA, secundum Apostolum, II *ad*
* Vers. 9. *Cor.* XII *, *virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro
* Cap. VI. *de Moribus Eccles.* *: *Nemo autem dubitaverit* [α] *quod virtus animam facit optimam.* Et Philoso-
* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI. phus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.*

* Art. I. RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, virtus importat perfectionem potentiae: unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in
* Cap. XI, n. 7, 8. - S. Th. lect. XXV. quod res potest, ut dicitur in I *de Caelo* *. Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum: nam omne malum defectum quendam importat; unde Dionysius di-
cit, in IV cap. *de Div. Nom.* *, quod omne malum est *infirmum*. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. * S. Th. lect. XXII, XXIII.
Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus *. * Vide Comment. Caiet. post. art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis: dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro; ut patet per Philosophum, in V *Metaphys.* * Secundum hoc ergo, etiam virtus metaphorice in malis dicitur. Et sic *virtus peccati* dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit. * S. Th. lect. XVIII. - Did. lib. IV, cap. XVI, n. I.

AD SECUNDUM DICENDUM quod malum ebrietatis et nimiae potationis, consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem, cum defectu rationis, esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel cum defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

AD TERTIUM DICENDUM quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quae rationi attribuitur, *in infirmitate perfici* dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

α) *dubitaverit.* – *dubitat* K, *dubitabit* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VIRTUS CONVENIENTER DEFINIATUR

II *Sent.*, dist. XXVII, art. 2; *De Virtut.*, qu. 1, art. 2.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur* *. Virtus enim est bonitas [α] hominis: ipsa enim est *quae bonum facit habentem* *. Sed bonitas non videtur esse bona: sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod virtus est *bona qualitas*.

* Cf. Magistr. II *Sent.*, dist. XXVII.
* Vid. art. praec., arg. *Sed contra*.

2. PRAETEREA, nulla differentia est communior suo genere: cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas: convertitur enim cum ente. Ergo *bonum* non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, in XII *de Trin.* *: *Ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quaedam virtutes sunt etiam irrationabilium partium; ut Philosophus dicit, in III *Ethic.** Non ergo omnis virtus est bona qualitas *mentis*.

* Cap. VIII.
* Cap. X, n. 1. - S. Th. lect. XIX.

4. PRAETEREA, rectitudo videtur ad iustitiam pertinere: unde iidem dicuntur recti, et iusti. Sed iustitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur, *qua recte vivitur*.

5. PRAETEREA, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute: dicit enim Augustinus, in *Regula* *, quod *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Falsum est ergo quod *nemo virtute male utatur*.

* Epist. CCXI, al. CIX.

6. PRAETEREA, homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus dicit *, super illud Ioan. **, *Maiora horum faciet: Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur quod virtutem *Deus in nobis sine nobis operatur*.

* *Serm. ad Popul.* CLXIX, al. *de Verb. Apost.* XV, c. XI. - Cf. tract. LXXII *super Ioann.*
** Cap. XIV, vers. 12.

SED CONTRA EST auctoritas Augustini, ex cuius verbis praedicta definitio colligitur, et praecipue in II *de Libero Arbitrio* *.

* Cap. XIX; *super Psalm.* CXVIII, serm. XXVI.

RESPONDEO DICENDUM quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur *qualitas bona:* genus enim virtutis *qualitas* est, differentia autem *bonum*. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis *habitus* poneretur, qui est genus propinquum [β].

Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia: sed habet materiam *circa quam;* et materiam *in qua*, scilicet subiectum. Materia autem *circa quam* est obiectum virtutis; quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi. Unde ponitur subiectum loco causae materialis, cum dicitur quod est bona qualitas *mentis*.

Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio *. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum *; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur, *qua recte vivitur:* ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, *qua nullus male utitur*.

* D. 620, 853.
* D. 692.

Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod id quod primo cadit in intellectu, est ens: unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum *, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona; et quod unitas est ens et una et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas: non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. - Sed tamen considerandum quod, sicut accidentia et formae non [γ] subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est *; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea [δ] aliquid est bonum *.

* D. 62, 284.
* D. 360, 646.
* D. 299, 1020, 1171.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas: sed est bonum rationis *, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *bonum animae est secundum rationem esse*.

* D. 300.
* S. Th. lect. XXII.

AD TERTIUM DICENDUM quod virtus non potest esse in irrationali parte animae, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I *Ethic.* * Et ideo ratio, sive mens, est proprium subiectum virtutis humanae.

* Cap. XIII, n. 19, 20. - S. Th. lect. XX.

α) *bonitas.* - *bonum* EF.
β) *propinquum.* - *virtutis* addunt EF.
γ) *non.* - Om. codices et *a*.
δ) *ea.* - *est id quo* E, om. F.

Ad quartum dicendum quod iustitiae est propria rectitudo quae constituitur circa res exteriores quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia [ε] iustitiae, ut infra * patebit. Sed rectitudo quae importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae, ut supra * dictum est, communis est omni virtuti.

* Qu. lx, art. 2; IIª IIªᵉ, qu. lviii, art. 8.

* Qu. xix, art. 4.

Ad quintum dicendum quod virtute potest aliquis male uti tanquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea: non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, *quam* [ζ] *Deus in nobis sine nobis operatur*. Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

ε) *materia.* – *materiae* ABCGL.

ζ) *dicitur, quam,* – Om. E. – *sine nobis* om. EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem quinquagesimaequintae quaestionis, nota quod illa particula in definitione virtutis posita, *qua nemo male utitur,* dupliciter exponi potest. Primo, ut sonat: et sic soli virtuti formatae, aut quae non potest esse informis, convenit. Contingit enim virtute intellectuali, practica, ut arte, et morali, ut temperantia, et infusa theologali, ut fide, male uti etiam ut principiis, applicando eas ad actus proprios propter malum finem extraneum. Et quoniam nihil horum habet perfectam rationem virtutis, ut infra * dicetur; ideo, sic intelligendo, soli virtuti simpliciter perfectae haec particula convenit.

* Qu. lvi, art. 3; qu. lxv, art. 2, 4; IIª IIªᵉ, qu. xxiii, art. 7.

Secundo potest exponi limitate, ut infra in littera fit: ita quod ly *male uti* importet actum proprium illius virtutis esse, ut dicitur in responsione ad quintum. Et sic, ut in corpore articuli dicitur, haec particula convenit omni virtuti; et ponitur ad differentiam habituum qui sunt ad bonum et malum. Et sic intelligendo, diceretur quod utens arte aut fide propter malum finem, non facit actum fidei aut artis malum; sed actum ordinantem illas facit malum. Ac per hoc, virtute nullus male utitur ut principio mali actus: quamvis male utatur ipsa principiante bonum actum, ordinando ad extraneum malum finem. – Quod tamen est impossibile in virtutibus quae non possunt esse informes: quia aut ordinantur in bonum; aut desinunt esse, si ordinarentur ad malum.



QUAESTIO QUINQUAGESIMASEXTA

DE SUBIECTO VIRTUTIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LV, Introd.

DEINDE considerandum est de subiecto virtutis *. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto.

Secundo: utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Tertio: utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

Quarto: utrum irascibilis et concupiscibilis.

Quinto: utrum vires apprehensivae sensitivae.

Sexto: utrum voluntas.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUS SIT IN POTENTIA ANIMAE SICUT IN SUBIECTO

III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. II, art. 4, qu^a 1; *De Virtut.*, qu. 1, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus non sit in potentia animae sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in II *de Lib. arbit.* * (* Cap. XIX.), quod *virtus est qua recte vivitur*. Vivere autem non est per potentiam animae, sed per eius essentiam. Ergo virtus α non est in potentia animae, sed in eius essentia.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Ethic.* * (* Cap. VI, n. 2, 3. - S. Th. lect. VI.): *Virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*. Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animae. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animae, quam ad eius essentiam β.

3. PRAETEREA, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quaedam qualitas, ut supra * (* Qu. LV, art. 4.) dictum est. Qualitatis autem non est qualitas γ. Ergo virtus non est in potentia animae sicut in subiecto.

SED CONTRA, *virtus est ultimum potentiae*, ut dicitur in I *de Caelo* * (* Cap. XI, n. 7, 8. - S. Th. lect. XXV.). Sed ultimum est in eo cuius est ultimum. Ergo virtus est in potentia animae.

RESPONDEO DICENDUM quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, ex ipsa ratione virtutis, quae importat perfectionem potentiae: perfectio autem est in eo cuius est perfectio. - Secundo, ex hoc quod est habitus operativus, ut supra * (* Qu. LV, art. 2.) dictum est: omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. - Tertio, ex hoc quod disponit ad optimum: optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum δ per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ε ipsum esse viventis: et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis: et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo, cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus facit operantem bonum, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

AD TERTIUM DICENDUM quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto ζ, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens: sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subiectum coloris * (* D. 1145.). Et eo modo potentia animae dicitur esse subiectum virtutis.

α) *virtus. - vivere* ACDGHILpB; *Ergo ... essentia* om. E.
β) *potentiam ... essentiam. - essentiam animae quam ad potentiam animae* K, *potentiam quam ad essentiam animae* ceteri.
γ) *qualitatis ... qualitas. - qualitas ... in qualitate* EF.
δ) *consecutum. - conservatum* EF.
ε) *dicitur vivere. - vivere est* EF.
ζ) *sicut in subiecto.* - Om. DEFHI. - Pro *per seipsum*, *per se* codices.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM UNA VIRTUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS POTENTIIS

Infra, qu. LX, art. 5; IV *Sent.*, dist. XIV, qu. I, art. 3, qu[a] I; *De Verit.*, qu. XIV, art. 4, ad 7.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis: sicut ambulatio procedit a ratione ut a dirigente [α], a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest esse in pluribus potentiis.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet [β] *scire, velle et immobiliter operari.* Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. PRAETEREA, prudentia est in ratione: cum sit *recta ratio agibilium,* ut dicitur in VI *Ethic.* * Est etiam in voluntate: quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro * dicitur. Ergo una virtus potest esse [γ] in duabus potentiis.

SED CONTRA, virtus est in potentia animae sicut in subiecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae.

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo, sic quod ex aequo sit in utroque. Et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis: quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur.

Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam *. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod idem actus non potest aequaliter, et eodem ordine, pertinere ad diversas potentias: sed secundum diversas rationes, et diverso ordine *.

AD SECUNDUM DICENDUM quod scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam. Sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

AD TERTIUM DICENDUM quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto: sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra * dicetur.

Marginalia: * Cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. IV. — * Cap. V, n. 4, 6. - S. Th. lect. IV. — * Cap. XII, n. 10. - S. Th. lect. X. — * D. 695, 775, 1041, 1173. — * D. 49. — * Art. seq.; qu. LVII, art. 4.

α) *ut a dirigente.* – *dirigente* H, *ut dirigente* P.
β) *scilicet.* – Om. codices. – Iidem post alterum *velle* addunt *autem.*
γ) *potest esse.* – *est* codices.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE SUBIECTUM VIRTUTIS

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 4, qu[a] I; *De Virtut.*, qu. I, art. 7.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis. Dicit enim Augustinus, in libro *de Moribus Eccles.* *, quod omnis virtus est amor. Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. PRAETEREA, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis * patet. Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. PRAETEREA, *virtus est quae bonum facit habentem,* ut Philosophus dicit *. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem: non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subiectum virtutis.

SED CONTRA EST quod mens maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis est mens; ut patet ex definitione virtutis supra * inducta. Ergo intellectus est subiectum virtutis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, virtus est habitus quo quis bene operatur [α]. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum: sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte [β] loquendi. Non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur: potest enim grammaticus barbarizare aut soloecismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. – Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi [γ], sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur: sicut iustitia non

Marginalia: * Cap. XV. — * Qu. LV, art. 3. — * *Ethic.* lib. II, cap. VI, n. 2, 3. - S. Th. lect. VI. — * Qu. LV, art. 4. — * Ibid. art. 3.

α) *quis bene operatur.* – *quis bene utitur* DEFHI, *aliquis bene utitur* Pa.
β) *recte.* – *bene* DH, *recte et bene* EF.
γ) *agendi.* – *bene agendi* ABCGKL.

solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur.

Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit* *, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes: quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. – Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes: quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex: sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur: quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI *Ethic.* *

* Cf. loc. cit. in arg. 3.

* Cap. II, n. 6; cap. III, n. 1. – S.Th. lect. II, III.

Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus [δ], absque omni ordine ad voluntatem: sic enim Philosophus, in VI *Ethic.* *, scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes. – Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias [ε] potentias quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra * habitum est: et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota.

* Ibid.

* Qu. IX, art. 1; qu. XVII, art. 1, 5 sqq.; Part. I, qu. LXXXII, art. 4.

Contingit autem intellectum a voluntate moveri [ζ], sicut et alias potentias: considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum his quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; *nullus* enim *credit nisi volens* *. – Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

* August. tract. XXVI *in Ioan.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta: non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra * dictum est.

* Qu. XXV, art. 1, 2, 3; qu. XXVII, art. 4; Part. I, qu. XX, art. 1.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonum uniuscuiusque est finis eius: et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

δ) *speculativus.* – Om. ABCDGHIKL. – *omni* om. EF.
ε) *alias.* – Om. codices et *a.*
ζ) *moveri.* – *motum esse* E, *esse* F.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio quaestionis quinquagesimaesextae, omissis duobus primis, dubium occurrit de sensu et veritate litterae, cum ponit differentiam inter virtutem simpliciter et intellectualem, ex hoc quod aliquis habitus dat facultatem faciendi bonum opus, sed non dat quod semper operetur recte, ut grammatica, etc.; aliquis autem dat et facultatem faciendi bonum opus, et dat quod aliquis recte utatur facultate, ut iustitia.

Est autem hic multipliciter dubium. Primo, de qua rectitudine seu bonitate est sermo, cum dicitur quod aliquis habitus dat quod recte utatur facultate: an scilicet de bonitate propria illi habitui, an de bonitate morali. Si de bonitate morali, obstat littera obiiciens usui grammaticae non errorem in moribus, sed in grammatica, barbarismum scilicet et soloecismum, ut patet in littera. – Si de bonitate propria illi habitui, nulla videtur inter habitus differentia: quilibet enim, cum quis eo utitur, dat suam bonitatem actui apto nato suscipere illam bonitatem.

II. Deinde dubium est propter diversitatem vocabulorum, qua littera utitur: quid intendit cum dicit quod dat *quod semper recte operetur,* et sub aliis verbis, *quod recte utatur facultate,* vel sub aliis verbis, *quod reddit bonum opus in actu:* an scilicet intendat de opere in actu quod informatur habitu, puta de locutione in actu respectu grammaticae, concupiscentia respectu temperantiae, etc.; an de actu voluntatis qui vocatur *uti,* quo omnibus habitibus utimur, applicando eos ad operandum in actu cum volumus. – Et rursus, an intendat semper: an cum utimur habitu illo.

Si namque intendit semper, sive loquatur de uti sive de opere, falsa manifeste est differentia: quia possum contra et praeter quemcumque habitum acquisitum et infusum, uti et operari, ut patet in peccantibus.

Si vero intendit de ipso opere quando utitur habitu, par quoque videtur iudicium de arte et virtute morali. Sicut namque contingit utentem grammatica, quia non utitur totaliter ea, barbarizare; ita utentem iustitia vel temperantia, quia non totaliter utitur ea, secundum aliquid deficere.

Si autem intendit de uti ipso actu voluntatis, aut respectu operis: et hoc non, quia nulla esset differentia; contingit enim uti concupiscentia contra vel praeter temperantiam quam habeo, sicut locutione contra grammaticam vel praeter eam. – Aut respectu habitus: et obstant tria. Primum est quod in littera dicitur quod ista secunda perfectio est respectu *operis in actu;* prima autem est respectu *operis in facultate,* quod est esse in potentia. Modo, opus in actu ab opere in potentia non distinguuntur genere, immo sunt eiusdem speciei specialissimae: uti autem et opus grammaticae vel temperantiae distinguuntur genere, vel specie

saltem, ut patet: ergo. – Secundum est quod hoc, scilicet rectificare ipsum uti, non convenit omnibus moralibus virtutibus: quia nec fortitudini nec temperantiae, quia sunt infra voluntatem. Et littera vult quod conveniat omnibus moralibus, dicendo, *quia est iustus vel temperatus, et eadem ratio est de similibus.* – Tertium est, quia aut dat recte uti habitu sic quod non potest illo uti et non recte: et hoc est exclusum, ex eo quod prudens uti potest prudentia, et deficere in aliqua circumstantia, sicut grammaticus barbarizare. Aut quia dat recte uti quando vult: et hoc etiam invenitur in artibus, deductis impedimentis organorum, etc.; et sic nulla esset differentia assignata.

III. Ad hoc dicitur quod hic est sermo de bonitate secundum illum habitum, et de uti qui est actus voluntatis. Nec refert utrum ad actum vel habitum, utrum semper vel quando utitur habitu vel quando vult, interpreteris: nulla enim harum limitationum opus est. Intendit enim Auctor quod differentia inter habitus, in proposito, haec est, quod quidam sunt quorum perficere non se extendit ad uti ipso habitu, quidam vero sic. Verbi gratia, ars grammaticae est talis quod eius perficere non se extendit ad uti grammatica: quia uti est actus voluntatis, quem nullo pacto perficit ars grammaticae. Et si ars grammaticae perficeret ipsum uti, tunc habens grammaticam, ex ipso habitu inclinaretur et determinaretur ad utendum recte, rectitudine grammaticali, ipsa grammatica; et si non recte uteretur, imputaretur defectui grammaticae: modo autem non. Iustitia vero quia rectificativa est ipsius uti, ideo voluntas determinatur ad recte, idest iuste, utendum iustitia: et propterea, si iniuste facit, iustitiae defectus imputatur. Ex hac igitur differentia innascitur quod defectus in artibus et scientia ex usu proveniens, non imputatur ipsis, sed voluntati: in moralibus autem, defectui ipsorum habituum.

Rursus, ut melius novitii doctrinam hanc imbibant, et quilibet hinc fructum referat agnitionis sui ipsius, an habeat virtutem aliquam moralem; scito quod in actibus potentiarum rationabilium (de his enim est sermo) et habituum, est considerare duo. Unum est proportio ipsius actus ad ipsam potentiam seu habitum: puta locutionis ad imaginativam, appetitumque motivum organi etc., et grammaticam. Alterum est usus, quo haec principia a voluntate libere applicata sunt ad hunc actum eliciendum. Nunquam namque potentiae animae, aut habitus, ponerent operationes proprias in actu, nisi voluntas applicaret eas et eos ad eliciendas operationes: ipsa enim est quae utitur omnibus, et hoc est uti, ut patet ex superius dictis in quaestione de Uti *. [* Qu. xvi, art. i.] Dupliciter ergo comparatur operatio ad potentiam: primo, secundum se absolute, prout ipsa potentia est apta nata elicere talem actum; secundo, ad ipsammet potentiam ut stat sub voluntate utente, seu applicante ipsam potentiam ad eliciendam operationem in actu secundo. Et sic differentia in proposito habituum est, quod quidam habitus sunt perfectivi potentiarum absolute in ordine ad sua opera; et hoc vocatur in littera quod dant *facultatem faciendi opus bonum;* sed non perficiunt easdem potentias ut stant sub voluntate utente. Et istae sunt artes et scientiae, quarum non interest perficere usum, neque in voluntate imperante, neque in potentiis exequentibus ut sic. Quidam vero habitus perficiunt potentias non solum absolute, sed etiam ut usuales, sive imperative sive executive. Et hi sunt virtutes morales. Et dicuntur in littera dare non solum facultatem boni operis, sed *rectum usum facultatis:* quia perficiunt quoad utrumque. Dicuntur etiam *reddere opus bonum in actu:* quia perficiunt usum, qui est immediata ratio quod sint in actu.

IV. Ad evidentiam autem solutionum dandarum quaesitis, oportet recolere superius * determinata. [* Cf. qu. xvi, art. 1; qu. L, art. 3, ad 2.] In primis, cum dicitur quod habitus dat facultatem, et dat rectum usum, non est intelligendum nisi eo modo quo habitus est natus dare. Non enim habitus dat bonitatem cogendo ad illam; aut ita plene etiam immobiliter subiiciendo sibi potentiam, quod non possit in oppositum: sed per modum inclinantis. Unde differentia consistit in hoc, quod ars ex sua ratione non inclinat voluntatem, aut aliquam potentiam ut substat voluntati, ad usum grammaticae: quia nec respicit voluntatem aut potentias sic. Moralis autem virtus ex propria ratione inclinat voluntatem ad rectum sui usum: quamvis voluntas non sequatur quandoque huiusmodi inclinationes habituum. Et tunc peccat, et virtus moralis culpatur: quia ab opere proprio, scilicet perfectione debita actui utendi, deficit; minus enim perfecte habetur virtus, a qua subducitur actus qui debet illi submitti.

Et ex hoc patet quod oportet non limitare, *quando utitur,* aut *vult,* aut *non semper,* etc. * [* Cf. num. ii.] Ars enim nunquam; moralis virtus semper ex se, per modum inclinantis, dat rectum usum sui. Quia quoque in idem redit applicare habitum actui, et actum supponere habitui; et similiter, non uti habitu, aut subducere actum ab habitu: non refert utrum ad habitum vel actum uti referas, etc.

V. Ad primam obiectionem in oppositum contra hoc quod intelligitur de uti illo habitu *, [* Cf. ibid.] dicitur quod, licet verum sit quod operatio quam perficit aliqua virtus moralis, puta concupiscentia, differat specie ab uti; concupiscere tamen libere exercitum, ut sic, coincidit cum uti, immo est ipsum uti in executiva potentia. Unde magna aequivocatio est, aut figura dictionis, comparare concupiscentiam in actu ad concupiscentiam in potentia; et comparare concupiscentiam libere exercitam ut sic, ad concupiscentiam ut est in facultate concupiscibilis. Argumentum enim primo modo procedit; et Auctor loquitur secundo modo. Unde verbum Auctoris nihil obstat proposito: quia vocat operationem in actu, non ipsam absolute, sed ipsam *ut in actu,* idest secundum id unde habet quod sit in actu, idest secundum usum; ex hoc enim habet quod sit in actu. Et propterea, quia scilicet ex usu est operatio in actu, comparat secundam perfectionem habitus potentiae, sicut actum potentiae. Et vere sic est: habitus enim dans solam facultatem bene operandi, dat bonitatem operationis in potentia; habitus autem dans etiam rectum usum eius, dat bonitatem operationis in actu; quia usus constituit operationem in actu, quia est applicatio potentiae ad ipsam.

Ad secundum dicitur dupliciter. Primo, quod virtutes in irascibili et concupiscibili, scilicet temperantia et fortitudo, rectificant uti, quia stabiliunt fines prudentiae regulativae ipsius uti ex illis finibus ut principiis. Et sic extendunt se ad voluntatem mediate. – Secundo, quod huiusmodi virtutes rectificant uti, pro quanto eget rectificatione. Non eget autem rectificatione uti his virtutibus, ut est in voluntate: sed ut est in ipsis potentiis inferioribus. Et ideo rectificant irascibilem et concupiscibilem ut subsunt usui voluntatis. Ipsa autem voluntas non eget rectificativo ad hoc: quia ex se determinata est ad rectitudinem omnis sui actus circa bonum fortitudinis et temperantiae, ut inferius * dicetur. [* Art. 6, ad i.]

Ad tertium autem iam * dictum est [* Num. praeced.] quod dat, per modum inclinantis, quod semper recte utatur; et non cum hac vel illa limitatione. Quod non facit ars. Cum hoc tamen stat, ut dictum est *, [* Ibid.] quod non utatur illo, quod agat contra, et praeter illum agat, etc.

VI. In eodem articulo adverte subiectum fidei et prudentiae, ut in locis propriis fundamenta hic habeas, ubi tractabitur quidquid hinc difficultatis occurrerit *. [* Cf. qu. lxv, art. 4, Comment.; IIa IIae, qu. iv, art. 2, Comment.; qu. xlvii, art. i.] Et si vis videre quomodo intellectus in ordine ad voluntatem, sit talium habituum subiectum, conspice naturam actuum propter quos ponuntur. Quia enim credere est actus intellectus non absolute, sed a voluntate moti, quia *nullus credit nisi volens;* consequens est ut habitus fidei inclinans intellectum ad credendum, perfectio sit eius ut a voluntate mobilis. Et similiter, quia praecipere actus est intellectus a voluntate moti, ut superius in quaestione de Imperio * patet; [* Qu. xvii, art. i.] oportet ut prudentia, cuius praecipuus et proprius actus est recte praecipere in agibilibus, sit perfectio intellectus non absolute, sed ut a voluntate moti. Et haec bene nota.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS SINT SUBIECTUM VIRTUTIS

Infra, art. 5, ad 1; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. II, art. 4, qu^a 2; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 4, ad 9; *De Virtut.*, qu. I, art. 4; art. 10, ad 5.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini: sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanae virtutis potest esse subiectum irascibilis et concupiscibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi, ut in Primo * [* Qu. LXXXI, art. 2.] dictum est.

2. PRAETEREA, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis: dicit enim Apostolus, *Rom.* VII * [* Vers. 18.]: *Scio quod non habitat in carne mea bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subiectum virtutis.

3. PRAETEREA, Augustinus probat, in libro *de Moribus Eccles.* * [* Cap. V.], quod virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur: unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; *sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus praeest, recte regit, hoc totum mihi debetur.* Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed *virtus est qua recte vivitur,* ut supra * [* Qu. LV, art. 4.] dictum est. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. PRAETEREA, *principalis actus virtutis moralis est electio,* ut dicitur in VIII *Ethic.* * [* Cap. XIII, n. II. - S.Th. lect. XIII.] Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis [α], sed rationis, ut supra * [* Qu. XIII, art. 2.] dictum est. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

SED CONTRA EST quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde Philosophus dicit, in III *Ethic.* * [* Cap. X, n. I. - S. Th. lect. XIX.], quod *hae virtutes sunt irrationabilium partium.*

RESPONDEO DICENDUM quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. – Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae * [* D. 206.]: sic enim est principium [β] humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtutes.

Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiae moventis motae, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis. Et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum, movente ratione, *membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiae* * [* *Ad Rom.*, cap. VI, vers. 19.]; ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis adgeneratur bonum virtutis moralis.

AD TERTIUM DICENDUM quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri: unde Philosophus dicit, in I *Polit.* * [* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. III.], quod *anima regit corpus despotico principatu,* idest sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam. Et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. – Sed irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi [γ] repugnant: unde in eodem libro * [* Ibid.] Philosophus dicit quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem *principatu politico,* quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

AD QUARTUM DICENDUM quod in electione duo sunt: scilicet intentio finis, quae pertinet ad vir-

---

α) *et concupiscibilis.* – *vel concupiscibilis* ed. *a*, om. P.

β) *est principium.* – *sunt* E, *sunt principium* sD; pro *participat*, *participant* EF. – Pro *Et in his ... patet*, *Et etiam in his potentiis virtutes necesse est ponere quod* (*eo quod* I, *ita quod* K) *in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes* (*quod ... virtutes* om. sD) ABCDGHIKL; *Et necesse est ponere quod etiam in his potentiis virtutes quod et in universali et concupiscibili sunt aliquae virtutes* F; *Et etiam in his potentiis virtutes necesse est ponere* (cetera ut P) E.

γ) *interdum rationi.* – *rationi non* ABCFGHIKLpD, *rationi* E, *rationi interdum* sD.

tutem moralem; et praeacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam; ut dicitur in VI *Ethic.* * Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones, sunt in irascibili et concupiscibili: sed prudentia est in ratione.

* Cap. xii, n. 6. - S. Th. lect. x.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem quinquagesimaesextae quaestionis, dubium occurrit ex Scoto, in III *Sent.*, dist. xxxiii, negante in concupiscibili et irascibili, quae sunt potentiae partis sensitivae, virtutes: – et volens quod, licet possit concedi quod in istis potentiis sit aliquis habitus inclinans ad delectabiliter obsequendum rectae rationi, non tamen habitus ille est proprie virtus, quia non est habitus electivus, nec inclinans ad rectas electiones.

II. Ad evidentiam huius, mirum, primo, videtur de hoc homine, cum fortitudinem et temperantiam, virtutes enumeratas in II *Ethic.* *, posuerit aperte Aristoteles in parte irrationali *; quare non respondit Aristoteli. Et similiter, cum fundamentum suum fuerit argumentum a s. Thoma hic quarto loco factum et solutum; quare non confutavit responsionem.

Dicito ergo, cum Aristotele et Auctore, quod appetitus sensitivus, distinctus per irascibilem et concupiscibilem, est subiectum virtutis moralis proprie, temperantiae scilicet et fortitudinis, non inquantum communis est nobis et brutis, sed ut obedibilis rationi. Et quod sibi convenit definitio virtutis posita in II *Ethic.* *, scilicet quod est *habitus electivus,* dupliciter. Primo, quia est principium electionis participatae in ipsa potentia inferiore: inclinat enim temperantia concupiscibilem ad electam abstinentiam, ita quod non inclinat solum ad abstinentiam, sed ad abstinentiam electam ut sic. Et ratio est in promptu: quia perficit eam ut substat electioni, sicut ante * dictum est de usu. Electio enim, licet sit partis superioris ut principaliter eligentis, est tamen partium obsequentium ut exequentium: et ad hoc egent virtute, ut ad participabilem in eis electionem proprii actus, determinatae sint. Et hoc est idem ei quod consuevit dici de actibus istis ut imperatis. – Secundo, quia est principium electionis in voluntate mediate, mediante scilicet intentione, ut in littera * dicitur. Cum enim *qualis unusquisque est, talis finis ei videatur,* ut dicitur III *Ethic.**; ex hoc quod aliquis est talis ex bona dispositione temperantiae, videbitur ei medium in huiusmodi passionibus finis bonus; et sic in illo formatur intentio talis boni. Ex intentione autem finis subsequitur, medio discursu prudentiae ex stabilito fine discurrentis, conclusio electionis. Et haec est solutio litterae.

Unde et habitus est electivus in proprio subiecto electionis participatae. Et est inclinans ad bonas electiones, dando earum principium, quod est intentio finis, quae in electione clauditur ut principium in conclusione.

* Cap. vii, n. 2, 3. - S. Th. lect. viii.
* Cf. art. *Sed contra.*
* Cap. vi, n. 15. - S. Th. lect. vii.
* Art. praeced., Comment. num. iii, v.
* In resp. ad 4.
* Cap. v, n. 17. - S. Th. lect. xiii.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM VIRES APPREHENSIVAE SENSITIVAE SINT SUBIECTUM VIRTUTIS

Supra, qu. l, art. 3, ad 3; III *Sent.*, dist. xxxiii, qu. ii, art. 4, qu^a 2, ad 6; *De Virtut.*, qu. i, art. 4, ad 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires [α] sensitivae apprehensivae interius, rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur et imaginativa et cogitativa et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Praeterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adiuvari, per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri, vel etiam [β] iuvari, per vires praedictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Praeterea, prudentia est quaedam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam, in sua *Rhetorica* *. Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus. Et eadem ratione, in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II *Ethic.* * Morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva: intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI *Ethic.* * Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc praecipue quod Philosophus dicit, in libro *de Memoria* *, quod *in memorando unum post aliud, operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura:* nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tullius, in sua *Rhetorica* *, quod est *habitus in modum naturae, rationi consentaneus.* In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se; sed aliquid [γ] annexum habitibus intellectivae partis, ut supra * dictum est.

Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari: unde oportet quod virtus sit in illa potentia quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam. Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum; sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sen-

* *De Invent. Rhetor.*, lib. II, cap. liii.
* Cap. i, n. 1; s. Th. lect. i. - Cf. lib. I, cap. xiii, n. 20; s. Th. lect. xx.
* Cf. cap. ii. - S. Th. lect. ii.
* Cap. ii. - S. Th. lect. v, vi.
* Loc. cit. in arg. 3.
* Qu. l, art. 4, ad 3.

α) *vires.* – *virtutes* codices et *a.*
β) *etiam.* – Om. codices.
γ) *aliquid.* – *ad aliquid* P.

sitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo. Et propter hoc, appetitus sensitivus est
* D. 206. subiectum virtutis *. – Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus: eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum,
* Cap. v, n. 1; cap. vii, n. 3. - S. Th. lect. x, xii. ut dicitur in III *de Anima* *. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet [δ] solutio ad secundum. δ

Ad tertium dicendum quod memoria non ponitur pars prudentiae, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quaedam virtus per se: sed quia unum eorum quae requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriae; ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

δ) *patet.* – *etiam patet* ABCDGHI..

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem quinquagesimaesextae quaestionis, adverte, novitie, propter rationem quae fit in corpore articuli, duo. Primum, quod haec duo repugnant, quod aliquis habitus sit virtus; et quod subiectum eius sit altera potentia ab illa quae est consummativa operis illius ad quod perficiendum ponitur illa virtus. Et repugnantia fundatur super hoc, quod virtus sic reddit opus suum bonum, quod non contingit opus illud, virtute habente suum perficere, malum esse, ut in littera breviter dicitur. Ex hoc enim statim patet quod, si opus aliquod ad quod ponitur virtus, sit consummandum a potentia B, et virtus illa ponatur in potentia A; quod quantumcumque virtus illa habeat suum perficere in potentia A et actu eius, adhuc opus illud male consummabitur a potentia B. Oportet ergo, si virtus illa debet illud opus bonum sic reddere ut non relinquatur quod fiat malus; quod sit in potentia consummativa operis, ut in subiecto.

Secundum est pro minore, quod vires interiores apprehensivae dupliciter sumuntur. Primo, secundum naturam: et sic a natura, et non a virtute nec habitu determinantur. – Alio modo, ut subsunt rationi: et sic ordinantur ad intellectus perfectionem. Propter quod, ipsi habitus qui sunt in his partibus, sunt praeparatorii ad intellectus actum; et non sunt perfectivi earum ad proprios actus secundum se. Et ideo in littera dicitur quod cognitio veri, ad quam ordinatur omnis virtus bonum cognitionis faciens, consummatur in intellectu tantum. Et propterea in his viribus nulla est virtus.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM VOLUNTAS POSSIT ESSE SUBIECTUM VIRTUTIS

III *Sent.*, dist. xxiii, qu. i, art. 4, qu^a 1; dist. xxvii, qu. ii, art. 3, ad 5; *De Verit.*, qu. xxiv, art. 4, ad 9; *De Virtut.*, qu. i, art. 5; art. 12, ad 10; qu. ii, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentiae ex ipsa ratione potentiae, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum
* Cap. ix, n. 3. - S. Th. lect. xiv. in III *de Anima* *, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: *virtus* enim *est*
α *habitus per modum naturae, consentaneus* [α] *rationi*,
* *De Invent. Rhetor.*, lib. II, cap. liii. ut Tullius dicit in sua *Rhetorica* *. Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

2. Praeterea, omnis virtus aut est intellectualis,
* Cap. xiii, n. 20. - S. Th. lect. xx. ** Cap. i, n. 1. - S. Th. lect. i. aut moralis, ut dicitur in I * et II *Ethic.* ** Sed virtus intellectualis est, sicut in subiecto, in intellectu et ratione, non autem in voluntate: virtus autem moralis est, sicut in subiecto, in irascibili et concupiscibili, quae sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

3. Praeterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus: aut ad eundem actum ordinabuntur duae virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est quod maior perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili et concupiscibili.

Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est *, obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum [β], quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt

* Qu. xix, art. 3.

β

α) *consentaneus.* – *consentiens* EF.

β) *voluntati proportionatum.* – *volenti proportionatum* ACDFGL pBH, *si bonum voluntati proportionatum* K.

in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia, et huiusmodi *.

* D. 206.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa habet locum de virtute quae ordinat ad bonum proprium ipsius volentis: sicut temperantia et fortitudo, quae sunt circa passiones humanas et alia huiusmodi, ut ex dictis * patet.

* Qu. xxv, art. 6, ad 3; Part. I, qu. xxi, art. 1, ad 1; qu. lix, art. 4, ad 3.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed *omnino*, idest universaliter, *appetitivum* *, ut dicitur in I *Ethic.* ** Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas *. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis *, nisi sit theologica, ut infra * patebit.

* D. 231. ** Cap. xiii, n. 18. - S. Th. lect. xx. * D. 1199. * D. 206. * Qu. lviii, art. 3, ad 3; qu. lxii, art. 3.

Ad tertium dicendum quod quaedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatae, quod est proprium huius vel illius hominis: et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est *. Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quae ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

* In corpore.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem quinquagesimaesextae quaestionis, in quo concluditur quod in voluntate est aliqua virtus, scilicet respectu boni divini et proximi; et aliqua non, scilicet respectu boni proprii: dubium occurrit ex Scoto, in III *Sent.*, dist. xxxiii, contra secundam partem. Putat enim quod temperantia et fortitudo in voluntate sint, et ibi proprie virtutes: in concupiscibili autem et irascibili non sunt proprie virtutes. Sed de hoc, quantum ad concupiscibilem et irascibilem spectat, tractavimus *: unde relinquitur quantum ad voluntatem discutere rationes et conclusiones.

* Art. praeced., Comment.

II. Est igitur dubium circa rationem allatam in littera ad probandum quod in voluntate non sit aliqua virtus ad proprium volentis bonum, primo, quia falsum videtur quod voluntas ex propria ratione sit sufficienter determinata ad bonum rationis proprium volentis. Quia si sic esset, voluntas, ut in pluribus saltem, eligeret tale bonum rationis. Et rursus prompte, faciliter et delectabiliter tale bonum eligeret. Et rursus ad tale bonum eligendum recte, eodem modo determinata esset. Haec sunt falsa. Ergo. - Sequela probatur: quia determinatio naturae excludens habitum, supplet quidquid daret habitus in subiecto apto nato; et tanto melius, quanto habitus imitatur naturam, et non e converso. - Falsitas autem consequentis experientia probatur: nam in nobis ipsis haec experimur.

Et ratione confirmatur. Quia si voluntas esset ex propria ratione determinata ad tale bonum, non opus esset continentiae habitu in voluntate. Si enim voluntas ex se magis aut aeque determinata est ad bonum tale, ac si haberet habitum virtutis; et habendo habitum virtutis, puta temperantiae, non egeret continentia: ergo, inclinata ex propria ratione, non eget continentia. Sed per te, eget continentia. Ergo voluntas non est ex se inclinata ad tale bonum.

III. Deinde dubitatur quia, si voluntas determinata ex propria ratione est ad bonum rationis, ergo nec virtus iustitiae in ea esset. - Probatur sequela: quia bonum iustitiae est secundum rationem, et est proprium exercentis iustitiam; iustitia enim bonum reddit habentem, et opus eius bonum.

IV. Deinceps arguit Scotus, quia, cum iustitia sit virtus moralis, et in voluntate; rationes quae militant de voluntate et virtute morali, non concludunt.

Praeterea, voluntas est indeterminata non solum ad opposita obiecta; sed modos agendi, scilicet recte et non recte. Ergo eget inclinatione ad recte agendum. Et haec est virtus.

Praeterea, voluntas non magis est determinata ad unum, quam intellectus. Ergo ex frequentibus rectis electionibus generatur in ea virtus; sicut in intellectu ex frequentibus actibus.

Praeterea voluntas non facile, prompte et delectabiliter se habet, sine virtutis habitu. Ergo eget virtute. - Sequela patet. - Et antecedens probatur in vitioso nuper converso; qui difficultatem patitur in perseverando, quia non habet habitum acquisitum virtutis.

V. Ad hoc dicitur quod, cum naturaliter *amabile sit bonum, unicuique autem proprium* *, ut experientia testatur; consequens est ut voluntati, quae appetitus est rationalis, amabile sit naturaliter et bonum, et bonum proprium. Cum autem apud Dionysium, iv cap. *de Div. Nom.* *, bonum hominis * sit *secundum rationem esse;* et hoc non conveniat homini * secundum appetitum sensitivum: oportet quod conveniat secundum appetitum rationalem; bonum enim appetitus alicuius obiectum constat esse. Igitur obiectum voluntatis est bonum rationis. Et si huic addatur proprietas, concludetur quod proprium bonum secundum rationem est naturale obiectum voluntatis: ac per hoc, voluntas est ex propria natura inclinata ad proprium bonum secundum rationem. Et quia rationis medium in passionibus concupiscibilis et irascibilis non est alienum, sed proprium bonum, secundum rationem ipsius habentis passiones; ideo naturaliter voluntas habentis passiones, qualis est voluntas humana, ex se determinata est ad tale bonum.

* Cf. Aristot., *Ethic.* lib. VIII, cap. ii, n. 2. - S. Th. lect. ii. * S. Th. lect. xxii. * *habentis* P et ed. 1514. * *habenti* P et ed. 1514.

VI. Sed adverte quod aliud est voluntatem esse naturaliter inclinatam, quantum est ex se, ad proprium volentis bonum secundum rationem: et aliud est volentem esse naturaliter inclinatum ad hoc. Primum enim sonat in voluntate tantum talem determinationem: secundum, simpliciter. Et tanta est inter haec distantia, ut ex hac radice omnia fere solvenda sint: ut nunc videbitur. Si enim volens, puta Socrates, esset determinatus ita quod non egeret habitu ad medium rationis in passionibus; pronus esset ad opera temperantiae et fortitudinis, sicut temperati et fortes. Sed quoniam *proni sunt in malum ab adolescentia sua sensus hominum* *, et *caro concupiscit adversus spiritum* **; non simpliciter, sed in voluntate tantum inclinatio haec ad tale bonum ponitur. Et quoniam exercitatio hominis in his mediis non fit sola voluntate, sed concurrente parte sensitiva, naturaliter secundum se inclinata ad concupiscibile sine rationis freno; ideo non sequitur ex illa inclinatione in voluntate quod, ut in pluribus, eligamus talia bona, aut quod prompte, faciliter et delectabiliter, et quod recte semper voluntas ad huiusmodi se habeat *: sed bene sequitur cum hac specificatione, quod voluntas, *quantum est ex se*, recte se haberet ad huiusmodi, ut in pluribus eligeret talia bona, et prompte, faciliter atque delectabiliter.

* *Gen.* cap. viii, vers. 21. ** *Ad Galat.*, cap. v, vers. 17. * Cf. num. ii.

VII. Ad id vero quod de continentia obiicitur *, dicitur quod continentia non eget voluntas, ut inclinetur, inquantum in se est, in tale bonum: sed ut resistat insurgentibus passionibus sensitivi appetitus.

* Cf. ibid.

Et si contra hoc instetur, quia per eundem habitum potentia aliqua inclinatur in unum oppositorum, et reliquo resistit: - Et rursus, naturalis determinatio non est minoris efficaciae quam determinatio habitus; constat autem quod si voluntas esset habituata, non egeret continentia ad resistendum; ergo: - respondetur ordine retrogrado, quod determinatio naturae non est minus efficax quam determinatio habitus: est tamen minus faciens et explicans opus suum, quam determinatio habitus acquisiti. Et in promptu causa est: quia acquisitus habitus in ipsa acquisitione expulit insurgentia contraria; naturalis autem determinatio non. Unde assimilatur habitui infuso potius quam acquisito. - Ad primum autem dicitur quod voluntas sumitur dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, ut coniuncta contrario appetitui sensitivo. Et quod, quemadmodum ipsa secundum se est determinata ad tale bonum, ita secundum se est potens resistere contrario obiecto. Et quod, quemadmodum ipsa ut coniuncta contrario appetitui, non est determinata ad tale bonum, pro quanto impedibilis est

a tendentia in tale bonum, ad quod est ex se inclinata; ita, ut sic, eget habitu ad resistendum huiusmodi impedimentis.

Et si hic instetur, quia voluntas, ut iuncta appetitui sensitivo, est determinata ab bonum in passionibus appetitus sensitivi, per te; et voluntas, ut iuncta appetitui sensitivo, eget habitu ad resistendum passionibus, etiam per te: ergo falsum est quod voluntas est ex se determinata ad tale bonum, et iuncta sensui eget habitu; sed ut iuncta appetitui sensitivo, habet utrumque: et sic omnia ruunt: – Probatur assumptum: quia voluntas separata non est determinata ad bonum eligendum in passionibus, ut patet in angelis; et ex ratione, quia non est proprium bonum volentis: –

Respondetur quod falsum assumitur quoad hoc, quod voluntas, ut iuncta sensui, determinetur ad bonum in passionibus. Aliud est enim dicere, Voluntas, ut iuncta sensui, habet inclinationem ad bonum proprium passionum: aliud est dicere, Voluntas, ut iuncta sensui, habet quod inclinatio sua naturalis terminetur ad bonum in passionibus. Primum enim significat quod coniunctio voluntatis ad partem sensitivam, sit ratio quod voluntati conveniat inclinatio talis: secundum autem, quod coniunctio non sit ratio quod inclinatio conveniat, sed quod inclinatio quam habet, terminetur ad tale bonum. Et primum quidem falsum est, formaliter loquendo: secundum autem, verum. – Ad cuius evidentiam, scito quod voluntati humanae ex suo genere convenit quod naturaliter inclinetur in proprium bonum tam sui quam volentis, ut superius in qu. x * patet: hoc enim commune est omni voluntati. Sed quod proprium bonum sit in tali materia, scilicet in passionibus volentis, hoc est ex coniunctione voluntatis ad partem sensitivam. Unde inclinatio ipsa voluntatis in proprium bonum secundum rationem, in quacumque materia sit, est ei naturalis ex propria ratione: sed quod haec sua inclinatio terminetur ad bonum in passionibus sensitivis habentis voluntatem, est ex coniunctione voluntatis ad partem sensitivam. Est igitur in voluntate nostra, quantum ex parte voluntatis est, sufficiens determinatio ipsius ad proprium bonum; ac per hoc, ad bonum secundum rationem ipsius volentis. Et cum hoc, ex coniunctione ad partem sensitivam, sortitur necessitatem habitus ad resistendum contrariis, quibus iungitur.

* Art. I.

Et haec intelligito, sustinendo continentiam esse in voluntate: quod inferius * discutietur. Si enim continentia in ratione ponitur, patet quod nulla est difficultas in proposito. Et tamen utilem disputationem hanc habes: cuius etsi dicta conclusio non teneatur, multa tamen alia vera et certa in ea dicta, tenenda sunt.

* IIª IIªᵉ, qu. CLV, art. 3.

VIII. Ad secundum * vero dicitur quod ibi est aequivocatio de bono iustitiae obiective, vel formaliter. Ad bonum enim iustitiae obiective non naturaliter inclinatur voluntas: quia non est proprium, sed alterius; iustitia enim in his quae sunt ad alterum, est. Et de tali virtute, et de bono secundum rationem, est sermo, cum dicitur quod, quia potentia naturaliter inclinatur in aliquod bonum, non eget habitu virtutis: potentia enim, ut sic, obiectum per se primo respicit; et habitus operativus, de quo est sermo, et virtus obiectum respiciunt; nec virtutis est virtus, nec habitus habitus. Obiectio autem procedit de bono iustitiae formaliter, quod est formaliter ipse habitus iustitiae: ad quod constat potentiam inclinari non mediante alio habitu, ut patet. Hoc enim est commune omni virtuti: illud autem non est commune omni obiecto virtutis, ut patet.

* Cf. num. III.

IX. Ad obiectiones autem ex Scoto sumptas *: – non quod ipse afferat eas contra s. Thomam; sed quoniam ipse, ut dictum est, dissentiat a s. Thoma, et has rationes contra oppositam positionem affert: – cuius rationes, licet non sint nostrae, veruntamen ut novitii cauti sint, proderunt. Ad primam ergo dicitur quod rationes militantes de moralibus virtutibus circa passiones, non militant de iustitia: quia bonum illarum est proprium volentis, iustitiae vero alterum.

* Cf. num. IV.

Ad secundam dicitur quod, quia bonum rationis in passionibus est medium secundum rationem, et non secundum rem in passionibus, ut patet in II *Ethic.* *; et medium rationis non attenditur secundum quantitatem intensivam solam, sed secundum omnes circumstantias, scilicet quando oportet, ubi, propter quid, etc.; et in hoc manifeste includitur recte eligere: ideo voluntas, determinata ex propria ratione ad bonum secundum rationem in passionibus, est eo ipso eodem modo determinata ad recte eligere; eiusdem enim rationis est inclinatio ad utrumque, et defectus in altero alteri defectum inducit.

* Cap. VI, n. 5, 10, II. - S. Th. lect. VI.

Ad tertiam dicitur quod est manifeste sophisma. Concesso enim, sicut verum est, quod in voluntate ex frequentibus rectis electionibus fit habitus virtutis; non sequitur: Ergo ex frequentibus electionibus rectis circa talem materiam, scilicet passiones proprias, fit in voluntate habitus virtutis; ut patet. Et ratio physica est: quia voluntas non est determinabilis ex se, sed determinata ad tale bonum, quod frequenter eligit; habitus autem talis virtutis non est natus fieri nisi in subiecto apto nato, scilicet indeterminato.

Ad quartam iam patet responsio: quod nuper conversus, quantum est ex parte voluntatis, secundum se prompte, faciliter et delectabiliter eligeret bonum in passionibus; simpliciter autem ipse volens difficile eligit, propter habitus priores derelictos. Iam * enim dictum est quod inclinatio haec voluntatis intrinseca assimilatur habitui infuso; quem experimur non auferre a nobis difficultatem bene operandi; quamvis quantum est ex parte ipsius, prompte, faciliter et delectabiliter det operari.

* Num. VII.



QUAESTIO QUINQUAGESIMASEPTIMA

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LV, Introd.
* Qu. LVIII.
* Qu. LXII.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum *. Et primo, quantum ad virtutes intellectuales; secundo, quantum ad morales *; tertio, quantum ad theologicas *.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Secundo: utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus.

Tertio: utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

Quarto: utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Quinto: utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

Sexto: utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI SINT VIRTUTES

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. 1, art. 4, qu^a 1; *De Virtut.*, qu. 1, art. 7.

* Qu. LV, art. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra * dictum est. Sed habitus speculativi non sunt operativi: distinguitur enim speculativum a practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

* Cap. IX, n. 3 sqq. - S. Th. lect. XIV.

2. Praeterea, virtus est eorum per quae fit homo felix sive beatus: eo quod *felicitas est virtutis praemium*, ut dicitur in I *Ethic.* * Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos, aut alia bona humana, per quae homo beatitudinem adipiscitur: sed magis res naturales et divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.

* Cap. II, n. 1.

3. Praeterea, scientia est habitus speculativus. Sed scientia et virtus distinguuntur sicut diversa genera non subalternatim posita; ut patet per Philosophum, in IV *Topic.* * Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

* Cap. I, n. 5 sqq.; cap. III, n. 2.; cap. VI. - S. Th. lect. I, II, III, V.

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria quae impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit, in VI *Ethic.* *, quasdam virtutes intellectuales in parte animae quae considerat [α] necessaria quae non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

* Qu. LV, art. 3.
* Qu. LVI, art. 3.
* Ibid.

Respondeo dicendum quod, cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra * dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra * dictum est: uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum. Et hoc, sicut supra * dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam: eo quod vis appetitiva animae est quae facit uti omnibus potentiis et habitibus.

Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem dici vitutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus): non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam: sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant: sicut Gregorius dicit, in VI *Moral.* *, quod *contemplativa est maioris meriti quam activa* *.

* Cap. XXXVII, al. XVIII, in vet. XXVIII.
* D. 1185.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est opus: scilicet exterius, et interius. Practicum ergo [β], vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly *per* dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. – Alio modo dicitur vir-

---

α) *considerat.* – *considerant* E; *Sed Philosophus ... habere* om. F.

β) *ergo.* – *vero* EFGH.

tus esse aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est *. Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra * dictum est.

* In corpore. * Qu. III, art. 7.

Ad tertium dicendum quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam *, quae pertinet ad vim appetitivam.

* Cf. corp. art.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis quinquagesimaeseptimae, in responsione ad primum, habes, novitie, distinctionem de opere interiori intellectus, et extra eum; a quo dicitur operativum quod vocatur practicum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SINT TANTUM TRES HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI, SCILICET SAPIENTIA, SCIENTIA ET INTELLECTUS

De Virtut., qu. I, art. 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativae, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed sapientia est quaedam scientia, ut dicitur in VI *Ethic* *. Ergo sapientia non debet condividi scientiae, in numero virtutum intellectualium.

* Cap. VII, n. 2-5. - S. Th. lect. V, VI.

2. Praeterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quae attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctio quae est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis * patet. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum; sed secundum rationem formalem illius obiecti. Sed principium demostrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus, a scientia conclusionum.

* Qu. LIV, art. 2, ad I; Part. I, qu. LXXVII, art. 3.

3. Praeterea, virtus intellectualis dicitur quae est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio, etiam speculativa, sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative; ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quae causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa; ita etiam et opinio.

Sed contra est quod Philosophus, VI *Ethic.* *, ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

* Cap. III sqq. - S. Th. lect. III sqq.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum: hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur *intellectus,* qui est habitus principiorum.

* Art. praeced.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis: et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia *ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam,* ut dicitur in I *Physic.* *; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est *sapientia,* quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I *Metaphys.* * Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus: quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. - Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum *scientia.* Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum: cum tamen sapientia non sit nisi una.

* Cap. I, n. 2. - S. Th. lect. I.

* Cap. I, n. 12; cap. II, n. 7. - S. Th. lect. I, II.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam [α] scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia: ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiae penes rationem obiecti et obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones *: sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum.

* D. 702a.

Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis

α) *quaedam.* - *quidem* ABCEHL, om. G.

est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam β, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem.

*Qu. LV, art. 3, 4. AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem eius est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi. Et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI *Ethic.* * * Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. III.

β) *scientiam.* - *scientias* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo, et specialiter in responsione ad secundum, nota quomodo sapientia continet intellectum et scientiam. Non enim continet ut partes integrales, cum iam dictum superius * sit quod habitus non integratur ex pluribus habitibus: sed continet quasi partes potentiales. Habet enim se sapientia ad intellectum et scientiam sic, quod ipsa continet quidquid illae, et eminentiori modo: utitur enim principiis per se notis deducendo conclusiones, quod est scientiae; et ipsa per se nota principia vera esse ex terminis iudicat, defendit et inchoat, quae intellectus tantummodo videt absolute; et utrumque habet resolvendo in altissimam causam, quod est eminentius continere. Et propterea in VI *Ethic.* *, et in littera **, dicitur quod continet scientiam et intellectum. Et in IV *Metaphys.* *, vocatur scientia, et defendit principia ex terminis *.

* Cf. qu. LIV, art. 4. — * Cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. V. — ** In resp. ad 2. — * S. Th. lect. I. - Did. lib. III, cap. I, n. 1. — * S. Th. lect. VI sqq. - Did. lib. III, cap. III sqq.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HABITUS INTELLECTUALIS QUI EST ARS, SIT VIRTUS

De Virtut., qu. I, art. 7; VI *Ethic.*, lect. III.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus, in libro *de Libero Arbitrio* *, quod *virtute* α *nullus male utitur.* Sed arte aliquis male utitur: potest enim aliquis artifex, secundum scientiam artis suae, male operari. Ergo ars non est virtus. * Lib. II, cap. XVIII, XIX.

2. PRAETEREA, virtutis non est virtus. *Artis* autem *est aliqua virtus*, ut dicitur in VI *Ethic.* * Ergo ars non est virtus. * Cap. V, n. 7. - S. Th. lect. IV.

3. PRAETEREA, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicae. Sed sicut artes mechanicae sunt practicae, ita artes liberales sunt speculativae. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in VI *Ethic.*, ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subiectum ponit scientificam partem animae *. * Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. III; Cf. cap. I, n. 4 sqq.; cap. VI, n. 1. - S. Th. lect. I, V.

RESPONDEO DICENDUM quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet: sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus faciat: sed quale sit opus quod facit.

Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis: quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus: sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi: inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus, faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum; sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem: sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet semper ad bonum, ut dictum est *, ita et ars: et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur: quamvis bonus usus sine arte esse non possit. * Art. praeced., ad 3.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem; ideo Philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis: puta constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque β ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed γ liberales; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad

α) *virtute.* - *virtus est qua* EF. - Iidem om. *Sed ... utitur.* - Pro *enim aliquis, autem omnis* E.

β) *quicumque.* - *quaecumque* ABCDEFGIKLpH et *a.*
γ) *sed.* - *sed artes* A, *scilicet* Pa.

opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles *, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

* D. 238.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio, adverte, novitie, quod iuxta duplicem bonitatem, scilicet propriam habitui artis et moralem, duo in littera dicuntur. Nam in responsione ad primum, de bonitate propria artis dicitur quod arte nullus male, idest ad malum opus malitia opposita bonitati artis, utitur. In responsione vero ad secundum, de bonitate moris dicitur quod ad hoc quod homo bene utatur arte, requiritur virtus moralis: hoc enim non exigitur ad faciendum opus artis perfectum, quoniam potest grammatica perfectissima blasphemare Deum; sed ad bene secundum morem, utendum arte.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS DISTINCTA AB ARTE

II[a] II[ae], qu. XLVII, art. 4, ad 2; art. 5; *De Virtut.*, qu. I, art. 12; VI *Ethic.*, lect. IV.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversae artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quaedam ratio recta operum [α], videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Praeterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi: utrumque enim eorum est *circa contingens aliter se habere*, ut dicitur in VI *Ethic.* * Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

* Cap. VI, n. 1; s. Th. lect. V. - Cf. cap. IV, n. 4; cap. V, n. 3, 8: s. Th. lect. III, IV.

3. Praeterea, *ad prudentiam pertinet bene consiliari*, ut dicitur in VI *Ethic.* * Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III *Ethic.* *: sicut in arte militari, et [β] gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

* Cap. V, n. 1. - S. Th. lect. IV.

* Cap. III, n. 8. - S. Th. lect. VII.

Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte, in VI *Ethic.* *

* Cap. V, n. 3, 7. - S. Th. lect. IV.

Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra * quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis: aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis: quia non respicit appetitum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum: respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus.

* Art. 1; qu. LVI, art. 3.

Cuius differentiae ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium* *; prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX *Metaphys.* *, factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones: quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur [γ]. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat: sicut dictum est * quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII *Ethic.* * Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium: et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens: quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, non autem de ratione artis. – Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

* D. 237.

* S. Th. lect. VIII. - Did. lib. VIII, cap. VIII, n. 9.

* Art. 2, ad 2.

* Cap. VIII, n. 4. - S. Th. lect. VIII.

Ad primum ergo dicendum quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem: et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum: unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi [δ], quantum ad subiectum et materiam: utrumque enim est in opinativa parte animae, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis * patet.

* In corpore, et art. praeced.

Ad tertium dicendum quod prudentia est bene consiliativa de his quae pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his

α) *operum.* – *operis* EF.
β) *et.* – *et etiam in* EF.
γ) *quia ... comparatur.* – Om. ABCDEFGIKLpH. – Iidem omitt. *in speculativis.*
δ) *habitus speculativi.* – *cum habitibus speculativis* P.

quae pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter: sed illi solum qui bene consiliantur de his quae conferunt ad totam vitam.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto, in responsione ad secundum, dubium occurrit, eo quod Auctor hic dicit, cum Aristotele in VI *Ethic.**, quod tam ars quam prudentia est in opinativa parte animae, quae, ut ibi, scilicet in VI *Ethic.* *, dicitur, distinguitur genere a particula animae scientifica: et, ut ipse divus Thomas ibidem affirmat, opinativum est cogitativa, scientificum autem intellectus. Prudentia igitur in cogitativa ponitur hic: et tamen in quaestione praecedente, art. 3, posita est in intellectu.

* Cap. v, n. 8; cap. vi, n. 1. - S. Th. lect. iv, v.
* Cap. i, n. 5, 6. - S. Th. lect. i.

Ad hoc dicitur quod prudentia procul dubio est in intellectu, ut se extendit ad singularia. Propter quod, oportet duo hic advertere. Primo, quod intellectus, ut extensus ad singularia, dicit seipsum, et connotat cogitativam, quae est ratio particularis. Quoniam, dato quod intellectus per seipsum cognoscat singulare aliquo modo, perfecta tamen et directa notitia activa, qualis convenit prudentiae, de singularibus singulariter, non convenit intellectui nisi adiuncta sibi cogitativa, ut in VI *Ethic.** dicitur. Ergo *opinativa pars animae* haec duo insinuat. Ideo diversa invenitur data de ea sententia etiam a divo Thoma, dum in VI *Ethic.*, intuendo connotatam cogitativam, illi tribuit opinativi nomen; et in Prima Parte, qu. LXXIX, art. 9, ad 3, intuendo principantem intellectum, in ipso posuit opinativum: medium enim extremum utrumque sapit.

* Cap. xi, n. 4, 5. - S. Th. lect. ix.

Secundo, quod unus habitus est quandoque in diversis potentiis sic, quod in una principaliter, et in alia secundario. Et sic prudentia est intellectus principaliter, et in cogitativa et in memorativa secundario. Et propterea diversa de ipsa dicuntur, quae non repugnant, dum nunc principale, nunc secundarium subiectum assignatur. Et de his in IIª IIªᵉ, qu. XLVII *, amplior erit sermo, cum prudentiae natura discutietur: nunc sufficiant haec, communia etiam arti.

* Art. 3, Comment.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS NECESSARIA HOMINI

IIª IIªᵉ, qu. LI, art. 3, ad 3; *De Virtut.*, qu. I, art. 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quae vita hominis consideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI *Ethic.* * Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factae α. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus: sed forte solum quantum ad hoc quod virtuosus fiat.

* Cap. v, n. 4, 6. - S. Th. lect. iv.

2. Praeterea, *prudentia est per quam recte consiliamur,* ut dicitur in VI *Ethic.** Sed homo potest ex bono consilio agere β non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

* Cap. v, n. 1; cap. vii, n. 6; cap. ix, n. 7. - S. Th. lect. iv, vi, viii.

3. Praeterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam: non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur; cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. Unde dicitur *Sap.* IX *: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

* Vers. 14.

Sed contra est quod *Sap.* VIII *, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita* γ *hominibus.*

* Vers. 7.

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit: scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe δ disponatur per habitum rationis: quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium: factio enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis; ars autem circa factibilia est. Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere: est enim prudentia recta ε ratio agibilium, ut dictum est *. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene

* In arg., et art. praeced.

α) *factae.* – *facta* codices et *a.*
β) *agere.* – *bene agere* EF.
γ) *vita.* – *hac vita* Pa,
δ) *directe.* – *recte* E.
ε) *recta.* – Om. ABCDGHIL.

operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret; si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium ζ sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici; sed solum ad faciendum artificiatum η bonum, et ad conservandum ipsum. Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum θ operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI *Ethic.* * Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. – Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt: sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici: circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero, prudentia.

* Cap. II, n. 3. – S. Th. lect. II.

ζ) *dominium.* – *damnum* ACDGLpBH.
η) *artificiatum.* – *ipsum artificiatum* Pa.
θ) *bonum.* – *bene* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem quinquagesimaeseptimae quaestionis, in responsione ad tertium, dubium occurrit, quia Auctor contradicit veritati, et sibi. Nam secundum veritatem, et ipsum in articulo praecedente, ars non praesupponit appetitum rectum, neque spectat ad ipsum, neque facit aut inclinat ad ipsum; ut patet ex se, et ex supradictis *, manifeste. Hic vero littera, loquens de intellectu practico non solum quoad prudentiam, sed quoad artem, dicit quod veritas intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quod est contra praedicta.

* In articulis praeced.

Et quod loquatur de intellectu practico universaliter, ut extendit se ad artem, patet ex duobus. Primo, quia dicit quod haec conformitas ad appetitum rectum habet locum in contingentibus quae a nobis fiunt, *sive sint agibilia, sive factibilia.* Secundo, ex hoc quod statim ex hac radice reddit causam obiecti proprii intellectus practici extensi explicite ad artem et prudentiam.

II. Ad hoc dicitur quod, quia intellectus practicus convenit cum speculativo in actu cognitionis, et differt in actu directionis; differentia practici a speculativo non penes cognoscere, sed penes dirigere attenditur. Ideo veritas intellectus speculativi consistit in cognoscere: veritas autem intellectus practici in dirigere. Et sic veritas intellectus speculativi consistit in hoc, quod cognoscere adaequatur rei cognitae: veritas autem intellectus practici consistit in hoc, quod dirigere adaequatur principio directivo. – Ut autem habetur IX *Metaphys.* *, principium determinativum, ac per hoc directivum, artis ad operandum, est appetitus. Cum igitur unumquodque ita se habeat ad veritatem sicut ad entitatem, directionis actus, proprius intellectui practico, et quoad esse et quoad veritatem, pendet ab appetitu. Et hoc liquet.

* S. Th. lect. IV. – Did. lib. VIII, cap. V.

III. Sed quoniam in littera dicitur quod pendet ex appetitu recto, scito quod rectitudo ista non est uniformiter accipienda. Directio namque vera intellectus practici in agibilibus, attenditur penes conformitatem ad appetitum rectum rectitudine finis moralium, quae est bonitas moralis. Directio autem vera intellectus practici in factibilibus, attenditur penes conformitatem ad appetitum rectum rectitudine finis artificialium: quod non est appetitum esse bonum moraliter, sed esse rectum, idest tendere in rectum finem. In omni enim arte est dare finem rectum, et non rectum.

Intantum autem pendet veritas directionis intellectus practici ab appetitu recto in factibilibus, quod si statuifica repraesentaret hominem, et per statuam intendat monstrum aut improportionata membra, volens vel nolens faciat, directio erronea erit, et non ab arte: quoniam ipsa verorum tantum est, quia virtus est. Si autem intendat repraesentare monstrum, vel talem improportionem, directio vera et opus verum erit, utpote conformitatem habens intento fini, cui nata est conformari talis ratio.

IV. Nec te decipiat, novitie, quisquam, dicens veritatem huiusmodi non spectare ad artem, sed artis usum. Et consequenter, quia usus etiam intellectus speculativi ab appetitu pendet, sicut contingit logicum syllogizare ex quatuor terminis volentem, et ex tribus etiam volentem, ac per hoc vere vel non vere logica uti; ita in arte. Huiusmodi ergo veritas directionis ad usum spectat, non ad artem ipsam.

Adverte namque coincidentiam usus cum directione in arte: et vide quare apparet quod veritas huiusmodi spectet ad usum, et non ad artem. Quamvis enim usus et directio in arte coincidant, distinguuntur tamen saltem ratione: et arti convenit directionis veritas, non ratione usus, sed ratione propriae naturae, quae nata est dirigere non nisi determinata ad directionem ab appetitu recto. In virtutibus autem speculativis, solus usus invenitur pendens ab appetitu.

V. Et per haec satis patet responsio ad obiectionem *. Nam superius dictum est quod ars nec supponit appetitum rectum moraliter; nec inclinat ad ipsum rectum sive moraliter sive artificialiter. Nunc autem dicitur quod propria veritas eius consistit in conformitate ad appetitum rectum non in moralibus, sed in artificialibus; qui tunc est, cum finem habet, a quo obliquando artificiale malum est: quia veritas intellectus practici consistit in adaequato dirigere, ut exteriora opera testantur. Haec autem nec veritati, nec Auctori contradicunt, etc.

* Cf. num. I.

VI. In eadem responsione, scilicet ad tertium quinti articuli quaestionis quinquagesimaeseptimae, adverte diligentissime ut iungas haec duo simul: scilicet quod habitus sit virtus intellectualis; et quod sit circa contingentia. Quoniam sibi invicem adversantur. Si enim est intellectualis virtus, ergo semper verus, ac per hoc, non contingentium: quia contingentium multa est falsitas. Et si est contingentium, ergo non semper verus: ac per hoc, non est virtus intellectualis. Hanc difficultatem tractat hic Auctor in hoc argumento. Hanc difficultatem non potest effugere quisquis perfectionem intellectus practici in sola cognitione ponit.

Ubi scito quod Scotus, in III *Sent.*, dist. XXXVI *, intellectum practicum in sola cognitione rectificans, adeo ut prudentiam in sola ratione, absque appetitus bonitate, ponat; non potest huic difficultati satisfacere. Putat autem ipse quod, sicut in speculativis principia ex terminis, et conclusio ex recto syllogismo scitur necessario, ita in practicis: et sic perficitur ratio practica. Et illud VI *Ethic.* *, quod

* Art. 2.

* Cap. II, n. 3. – S. Th. lect. II.

verum intellectus practici est confesse se habere appetitui recto, glossat, quod appetitui recto non praecedenti, sed apto nato sequi. Ita quod intellectus practicus tunc est verus, quando talis est quod recta electio est nata sibi esse conformis; vel, in idem redit, quando est conformativus rectae electionis sibi; sive sequatur sive non, recta electio.

VII. Sed quantus sit hic error, manifeste patet ex allata difficultate. Nam quantumcumque intellectus noster discurrat, nunquam ad hoc pervenire potest, ut de particularibus contingentibus habitum per se verum semper, acquirat. Quoniam, cum *ab eo quod res est vel non est, oratio sit vera vel falsa* *; et contingentia aliter et aliter se habeant: impossibile est quod intellectus nostri cognitio conformetur infallibiliter contingentibus. Aut ergo non est virtus prudentia illa Scotica: quia virtus intellectualis, ut patet VI *Ethic.* *, non est nisi verorum. Aut, si est virtus, non est circa contingentia: et sic non est prudentia, sed scientia moralis.

* Cf. Aristot., *Categor.*, cap. III, n. 22.

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. II.

Et sicut erravit in hoc, ita etiam erravit in glossa illa et in consequentibus: de quibus infra * erit sermo.

* Qu. LVIII, art. 4, 5, Comment.; qu. LX, art. 1, Comment.

VIII. Tu autem, sectator Aristotelis et divi Thomae, cui datum est videre quod praedicta duo *, si referantur ad perfectionem cognitionis, incompossibilia sunt; inspicias litteram in hac responsione, et invenies quod divinum Auctoris ingenium videns, dixit quod propter hanc rationem, scilicet huius incompossibilitatis, nulla virtus intellectualis ponitur in intellectu speculativo, cuius perfectio consistit in cognoscere, circa contingentia. Unde, ut haec duo coeant, necesse est ad intellectum digredi eius perfectio: ac per hoc, veritas non consistat in cognoscere, sed in alio actu, qui perfectus verusque infallibiliter circa contingentia esse possit. Talis est autem intellectus practicus, ut sic: quoniam eius perfectio ac veritas in actu dirigendi consistit, quae directio infallibiliter est vera circa contingentia, si consona sit appetitui recto praecedenti. Et sic Auctor virtutem intellectualem semper veram respectu contingentium salvavit, non inquantum cognitorum, sed inquantum attingibilium ab humano opere, propter conformitatem ad appetitum rectum.

* Cf. num. VI.

Propterea esto cautus, non solum novitie, sed vir docte, ne, cum de istis disputas, in intellectu solo sistas. Saepe enim intellectui ut cognoscenti tantum, deerit certa veritas praemissae particularis: quoniam non est cognoscibilis certitudinaliter, ut patet.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM EUBULIA, SYNESIS ET GNOME SINT VIRTUTES ADIUNCTAE PRUDENTIAE

IIª IIªᵉ, qu. XLVIII, LI; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. III, art. 1, quª 3, 4; *De Virtut.*, qu. I, art. 12, ad 26; qu. V, art. 1.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter adiungantur prudentiae eubulia, synesis et gnome. Eubulia enim est *habitus quo bene consiliamur*, ut dicitur in VI *Ethic.* * Sed *bene consiliari pertinet ad prudentiam*, ut in eodem libro * dicitur. Ergo eubulia non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis est ipsa prudentia.

* Cap. IX, n. 3, 4. - S. Th. lect. VIII.
* Cf. art. praec., arg. 2.

2. PRAETEREA, ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed synesis est bene iudicativa. Ergo synesis non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis ipsa est principalis.

3. PRAETEREA, sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur una virtus, scilicet eubulia. Ergo ad bene iudicandum de agendis, non oportet ponere, praeter synesim, aliam virtutem, scilicet gnomen.

4. PRAETEREA, Tullius ponit, in sua *Rhetorica* *, tres alias partes prudentiae: scilicet *memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium*, et *providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit, *super Somnium Scipionis* *, quasdam alias partes prudentiae: scilicet *cautionem, docilitatem*, et alia huiusmodi. Non videntur igitur solae huiusmodi virtutes prudentiae adiungi.

* *De Invent. Rhetor.*, lib. II, cap. LIII.

* Lib. I, cap. VIII.

SED CONTRA EST auctoritas Philosophi, in VI *Ethic.* *, qui has tres virtutes ponit prudentiae adiunctas.

* Cap. IX, sqq. - S. Th. lect. VIII, IX.

RESPONDEO DICENDUM quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare: nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est ᵅ practici intellectus, inquantum est operativus: non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae; de quarum distinctione dicetur *. α

* In resp. ad 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius: sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur: contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecipit de agendis.

AD TERTIUM DICENDUM quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia eius. Inquisitio autem nondum est per propria principia: quia his habitis, non esset opus inquisitione ᵝ, sed iam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene iudicandum: quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus: scientiae autem demonstrativae, quae sunt iudicativae, sunt diversae de diversis. - Distinguuntur autem synesis et gnome secundum β

α) *proprius est.* - *est proprie* Pa.

β) *inquisitione.* - *inquisitionis* codices et *a*.

diversas regulas quibus iudicatur: nam synesis est iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis; sicut plenius infra * patebit.

* IIa IIae, qu. LI, art. 4.

Ad quartum dicendum quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam γ cautio et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia: sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae. Sunt etiam et quaedam partes subiectivae, seu species prudentiae: sicut oeconomica, regnativa, et huiusmodi. Sed praedicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiae: quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra * dicetur.

* IIa IIae, qu. XLVIII sqq.

γ) *etiam*. – Om. H, *autem* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto, in responsione ad tertium, memento, novitie, quod tam dialectica quam demonstrativa docens est una. Sed in usu est differentia quam ponit littera: quia dialectica etiam utens est una; demonstrativa vero multiplex. Idest, principia rationum demonstrativarum diversificantur iuxta diversitatem rerum scibilium, quia sunt propria illis: principia vero rationum probabilium non diversificantur iuxta diversitatem rerum, quia sunt communia. Hoc enim est dialecticam utentem esse unam, demonstrativam multiplicem: diversitas namque vel identitas principiorum suorum infert earum diversitatem.



QUAESTIO QUINQUAGESIMAOCTAVA

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LVII, Introd. DEINDE considerandum est de virtutibus moralibus *. Et primo, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo, de distinctione earum ab invicem, secundum propriam materiam *; tertio, de distinctione principalium, vel cardinalium, ab aliis *.

* Qu. LIX.
* Qu. LXI.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum omnis virtus sit virtus moralis.

Secundo: utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Tertio: utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem.

Quarto: utrum, moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Quinto: utrum, e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNIS VIRTUS SIT MORALIS

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 4, qu[a] 2; I *Ethic.*, lect. XX; II, lect. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis virtus sit moralis *. Virtus enim moralis dicitur a *more*, idest consuetudine. Sed omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

* Cf. Comment. Caiet. post art. seq.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens*. Sed omnis virtus videtur esse [α] habitus electivus: quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electione facere. Omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra * patebit. Ergo omnis virtus est moralis.

* Cap. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.
* Qu. LXIV, art. 1, 2, 3.

3. PRAETEREA, Tullius dicit, in sua *Rhetorica* *, quod *virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus*. Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi: cum bonum hominis sit *secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit *. Ergo omnis virtus est moralis.

* De Invent. Rhetor., lib. II, cap. LIII.
* De Div. Nom., cap. IV. - S. Th. lect. XXII.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in I *Ethic.* *: *Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens; sed quoniam mitis vel sobrius*. Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales. Quae tamen sunt virtutes, sicut supra * dictum est. Non ergo omnis virtus est moralis.

* Cap. XIII, n. 20. - S. Th. lect. XX.
* Qu. LVII, art. 2.

RESPONDEO DICENDUM quod ad huius evidentiam, considerare oportet quid sit *mos*: sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem: sicut dicitur *Act.* XV *: *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum: unde etiam et brutorum animalium dicuntur aliqui mores; unde dicitur II *Machab.* XI *, quod *leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos*. Et sic accipitur mos in Psalmo LXVII *, ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo*. — Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In graeco autem distinguuntur: nam *ethos*, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per η, graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

* Vers. 1.
* Vers. 11.
* Vers. 7.

Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem: nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis * patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva.

* Qu. IX, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod omnis actus virtutis potest ex electione agi: sed electionem rectam agit sola virtus quae est in appetitiva parte animae; dictum est enim supra * quod eligere [β] est actus appetitivae partis *. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam: quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

* Qu. XIII, art. 1.
* D. 541.

AD TERTIUM DICENDUM quod *natura est principium motus*, sicut dicitur in II *Physic.* * Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi, est proprium virtutum quae sunt in vi appetitiva.

* Cap. 1, n. 2. - S. Th. lect. 1.

α) *videtur esse*. — *est* EF. — Pro *actis*, *actum* codices.

β) *eligere*. — *in eligere* ACDEFGHLpB, *etiam eligere* I.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VIRTUS MORALIS DISTINGUATUR AB INTELLECTUALI

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 4, qu^a 2; *De Virtut.*, qu. I, art. 12; I *Ethic.*, lect. XX.


D SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus, in libro *de Civ. Dei* *, quod *virtus est ars recte vivendi.* Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

* Lib. IV, cap. XXI; lib. XXII, cap. XXIV.

2. PRAETEREA, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam: sicut quidam definiunt quod perseverantia est *scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum;* et sanctitas est *scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum iusta* *. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

* *De Affectibus*, sub nomine Andronici.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in I *Soliloq.* *, quod *virtus est recta et perfecta ratio.* Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI *Ethic.* * Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

* Cap. VI.
* Cap. XIII, n. 4, 5. - S. Th. lect. XI.

4. PRAETEREA, nihil distinguitur ab eo quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis: dicit enim Philosophus, in II *Ethic.* *, quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis, pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI *Ethic.* * Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

* Cap. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.
* Loc. cit. supra.

SED CONTRA EST quod dicitur in I *Ethic.* *: *Determinatur virtus secundum differentiam hanc: dicimus enim harum has quidem intellectuales, has vero morales.*

* Cap. XIII, n. 20. - S. Th. lect. XX.

RESPONDEO DICENDUM quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen. Nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione: sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit, in I *Polit.* *, quod *anima regit corpus despotico principatu,* idest sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus [α] sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset: et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes esse prudentias,* ut dicitur in VI *Ethic.* * Unde ponebat [β] quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam *.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. III.
* Cap. XIII, n. 3. - S. Th. lect. XI.
* Cf. Aristot., *Ethic.* lib. VII, cap. II, n. I. - S. Th. lect. II.

Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione: unde Philosophus dicit, in I *Polit.* *, quod *ratio imperat appetitivae principatu politico,* quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit, *super Psalm.* [γ] *, quod *interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus:* intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente, non peccatur: si tamen hoc [δ] extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

* Loc. cit. supra.
* *Super Psalm.* CXVIII, serm. VIII.

Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus [ε] est principium humani actus secundum quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Et secundum hoc, quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiae: participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica [ζ]: et sunt exponendae eo modo quo de arte praedictum est *.

* In resp. ad I.

Et similiter dicendum est ad tertium.

AD QUARTUM DICENDUM quod recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiae eius: sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

α) *cum virtus.* – *cum* F, *virtus cum* ceteri.
β) *ponebat.* – *ponebant* ABCDEFGHIL.
γ) *super Psalm.* – Om. codices.
δ) *hoc.* – *non* F, *haec* P.
ε) *appetitus.* – *appetitivum* ABCDEGHIKL. – Pro *quod*, *hoc quod* Pa.
ζ) *Socratica.* – *Socratis* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulorum primi et secundi titulis, in quaestione quinquagesimaoctava, adverte quod, quia formalis est doctrina Auctoris, ideo licet conclusum sit quod non omnis virtus est moralis, specialiter quaesitum est an moralis sit intellectualis. Decet enim doctrinam paulatim singula explicare: quamvis omnis virtus humana non moralis, sit intellectualis.

In articulo secundo eiusdem quinquagesimaeoctavae quaestionis, adverte quod ultima verba in corpore articuli, scilicet: *habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur,* non intelliguntur de conformitate superadditae relationis: sed de conformitate essentiali. Iam enim superius * dictum est quod virtus moralis est essentialiter habitus conformis rationi; et non fit idem habitus de non virtute virtus, per superadditam relationem ad rationem rectam. Et haec expositio sufficiat pro omnibus similibus verbis Auctoris, tam hic quam alibi.

* Qu. LV, art. 1, Comment.

II. In eodem secundo articulo relinquitur difficultas illa in proprio loco * disputanda: An possit homo contra actuale iudicium operari. Sat enim est proposito de habitibus loqui, et necessitatem habitus in appetitu etiam ostendere, ut in littera fit.

* Cf. qu. LXXVII, art. 2, Comment.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SUFFICIENTER VIRTUS DIVIDATUR PER MORALEM ET INTELLECTUALEM

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem: connumeratur enim virtutibus [α] intellectualibus in VI *Ethic.* *; et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quae sunt morales, ut infra * patebit. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

* Cap. III, n. 1; cap. V, n. 7, 8: s. Th. lect. III, IV. - Cf. lib. I, cap. XIII, n. 20; s. Th. lect. XX.
* Qu. LXI, art. 1.

2. Praeterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia, non computantur inter virtutes intellectuales. Nec etiam sunt virtutes morales: quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Praeterea, fides, spes et caritas quaedam virtutes sunt. Non tamen sunt virtutes intellectuales: hae enim solum sunt quinque, scilicet scientia, sapientia, intellectus, prudentia et ars, ut dictum est *. Nec etiam sunt virtutes morales: quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

* Qu. LVII, art. 2, 3, 5.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, *duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.*

* Cap. I, n. 1. - S. Th. lect. I.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III *de Anima* *. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

* Cap. X, n. 1. - S. Th. lect. XV.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus: est enim recta ratio agibilium, ut supra * dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur.

* Qu. LVII, art. 4.

Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones: quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis *, quae se tenet contra [β] passiones ne deducatur *. Deficit tamen a ratione virtutis: quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. - Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum: sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus. - Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes *, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *

* D. 391, 1025b.
* D. 390.
* D. 389. 1025a.
* Cap. I, n. 4; cap. IX, n. 6; s. Th. lect. I, IX. - Cf. lib. IV, cap. IX, n. 8; s. Th. lect. XVII.

Ad tertium dicendum quod fides, spes et caritas sunt supra virtutes humanas: sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinae gratiae.

α) *virtutibus.* - *in virtutibus* P.

β) *contra.* - *circa* D.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis quinquagesimaeoctavae, in responsione ad secundum, nota, Thomista, ne fallaris, sumens hoc quod continentia sit subiective in ratione, propter illa verba, *Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectualis* etc. Possunt enim dupliciter intelligi. Primo, ut prima facie videtur, ut reddant rationem quare continentia non est virtus, quia non est virtus intellectualis, quia etc. – Et hic sensus, licet forte a pluribus sit acceptus, falsus tamen, et contrarius huic litterae et Auctori est, ut patebit.

Alio ergo modo possunt intelligi ut reddant rationem quare continentia non est virtus, quia in continente non datur virtus intellectualis faciens rationem bene se habere circa materiam continentiae. Quod probatur: quia in eo non est rectus appetitus finis, quem praeexigit ratio recta habituata virtute. Quasi diceret: Continentia deficit a ratione virtutis, quia sive ponatur quod sit virtus in appetitu, sive in ratione, exigit hoc, quod in ratione continentis ponatur virtus intellectualis circa materiam continentiae; non curando utrum illa virtus intellectualis esset continentia vel non. Et quod hoc exigatur littera supponit, tanquam communiter confessum, et inferius * probandum. Sed in continente non est talis virtus intellectualis. Probatur: quia in eo non est rectus appetitus finis, qui est principium intellectualis virtutis. * Art. seq.

Et sic Auctor, dicens continentiam esse in rationali parte animae, comprehendente in se rationem et voluntatem, quia appetitus est rationalis; et indistincte relinquens cuius sit, definiturus hoc in IIª IIªᵉ *, in loco proprio; duas rationes reddidit quare continentia non est virtus, Primam, quae nunc dicta est, excludentem ipsam a numero etiam intellectualium virtutum, ex parte superioris partis animae. Secundam autem ex parte inferioris partis, scilicet appetitus sensitivi, cuius actus sunt materia continentiae. Quae superius * discussa est in suo universali, quod scilicet habitus proprius alicuius operis non est virtus, si non sit in consummativa potentia operis: ut contingit continentiae, quae est in appetitu rationali, et opus consummatur ab appetitu sensitivo. * Qu. clv, art. 3. * Qu. lvi, art. 5, Comment.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM MORALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE INTELLECTUALI

Infra, qu. lxv, art. 1; *De Virtut.*, qu. v, art. 2; *Quodlib.* XII, qu. xv, art. 1; VI *Ethic.*, lect. x, xi.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali *. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius *, est *habitus in modum naturae, rationi consentaneus.* Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae coniungatur in eodem: sicut patet in rebus naturalibus cognitione [α] carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae, inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem. * Vid. Comment. Caiet. post art. seq. * *De Invent. Rhetor.*, lib. II, cap. liii.

2. Praeterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Praeterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXII *Moral.* *, quod *ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra * dictum est. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus. * Cap. 1. * Art. praeced. ad 1; qu. lvii, art. 5.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte: non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis: et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam * inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem: et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, ut supra * dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. * D. 541. * Qu. lvii, art. 5, 6.

Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione, est absque electione: et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione: et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia: sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem. Et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes; secundum illud Matth. x *: *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* * Vers. 16.

Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio

α) *cognitione.* – *ratione* P.

ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis: non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior [β], tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat *; non tamen solum est *secundum rationem rectam,* inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt *; sed etiam oportet quod sit *cum ratione recta*, ut Aristoteles dicit, in VI *Ethic.* *

* Cf. art. 2.

*Cf. Platon., *Menon.*, cap. XLI.

* Cap. XIII, n. 5. - S. Th. lect. XI.

β) *fortior.* – *perfectior* Pa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM INTELLECTUALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE MORALI

Infra, qu. LXV, art. 1; *De Virtut.*, qu. V, art. 2; *Quodl.* XII, qu. XV, art. 1; VI *Ethic.*, lect. X.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitivae partis. Potest ergo esse sine ea.

2. PRAETEREA, moralia sunt materia prudentiae, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia: sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quae tamen inter omnes intellectuales virtutes, maxime moralibus coniuncta videtur.

3. PRAETEREA, *prudentia est virtus bene consiliativa,* ut dicitur in VI *Ethic.* * Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

* Cap. V, n. 1; cap. VII, n. 6; cap. IX, n. 7. - S. Th. lect. IV, VI, VIII.

SED CONTRA, velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiae quod *volens peccet,* ut dicitur in VI *Ethic.* * Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

* Cap. V, n. 7. - S. Th. lect. IV

RESPONDEO DICENDUM quod aliae virtutes intellectuales [α] sine virtute morali esse possunt: sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III *Ethic.* * Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

* Cap. V, n. 17. - S. Th. lect. XIII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis: sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam. Sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod principia artificialium non diiudicantur a nobis [β] bene vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia: sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

AD TERTIUM DICENDUM quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem.

α) *intellectuales.* – *a prudentia* addit E.

β) *a nobis.* – *nobis* ABCEFGHLpD.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulis articulorum quarti et quinti eiusdem quinquagesimaeoctavae quaestionis, adverte quod duplici ratione possunt hae quaestiones moveri. Primo, ratione connexionis: et sic spectarent ad tractatum de connexione virtutum, inferius habendum in quaestione LXV. – Secundo, ratione inclusionis: et sic spectant ad hunc tractatum de distinctione moralis et intellectualis virtutis. Est enim inter eas non pura connexio, sed inclusio unius in alia: et propterea

ad modum distinctionis earum spectat haec discussio prius, ita ut postmodum de earum connexione non relinquatur dubitationi locus.

II. In eisdem articulis, et praecipue in ultimo, diligentissime notato, vir docte, terminos; ne contingat disputare in aequivoco, obscuros fieri, et admirari utrinque. Scito igitur quod prudentiae nomine, quamvis unum significetur, duo intelliguntur. Cum enim significet *rectam rationem agibilium,* quidam intelligunt eam sic infra limites intellectus, ut, eam in intellectu absolute credentes, nihil aliud significare dicant nisi rectum dictamen agibilium: ita quod prudentia nil aliud significat nisi rationem recte monstrantem in particulari agibili quid, quomodo, qualiter, etc., eligendum sit. Et in horum numero est Scotus, in III *Sent.*, dist. XXXVI *. Et hi, errantes in principio moralium, quantum postmodum devient et abducant sequaces, facile patet. – Quidam autem, immo omnes recte sentientes, ut Aristoteles, divus Thomas, et sequaces, prudentiae nomine intelligunt rectam agibilium rationem *appetitu recto particularis finis factam et firmatam.* Ubi duo sunt declaranda: primo, quod ita sit; secundo, quomodo sit *.

* Art. 2.
* Num. IV.

III. Quod enim prudentia essentialiter pendeat ab appetitu recto, probatur ex VI *Ethic.,* dupliciter: primo, ex oppositis eius; secundo, ex proprio actu. Omnis igitur habitus in ratione solum, dummodo non sit congenitus, ut habitus principiorum, est oblivio, ut patet. Prudentiae non est oblivio, ut patet ibi *. Ergo prudentia non est habitus in ratione solum. – Praeterea, delectatio et tristitia, et similiter malitia, est corruptiva principii prudentiae, ut patet in VI *Ethic.* * Sed haec pertinent ad appetitum. Ergo prudentia pendet ex appetitu.

* Cap. v, n. 8. - S. Th. lect. IV.
* Ibid. n. 6.

Deinde probatur directe. Actus proprius prudentiae est recte praecipere circa agibilia. Ergo prudentia pendet ex appetitu recto. – Antecedens, quoad omnes partes, probatur. Primo, quod praecipere sit actus prudentiae, patet ex VI *Ethic.* *, ubi dicitur quod *prudentia est praeceptiva.* – Secundo, quod recte praecipere: quia aliter non esset virtus praeceptiva, nisi determinaret ad recte praecipiendum. – Tertio, quod proprius et praecipuus ipsius sit actus: quia convenit ei ut distinguitur a suis partibus, et est consummatio ceterorum actuum. Patet namque in VI *Ethic.*, quod Aristoteles primo, prudentiam indistincte a suis partibus venatus, ponit * ipsam esse consiliativam, etc.: postmodum **, distinguens ipsam a suis partibus, et distribuens singulis sua officia, expresse dat eubuliae recte consiliari, gnomae autem et synesi recte iudicare, prudentiae autem recte praecipere; hi enim actus omnes sunt prudentis, et secundum has partes ei conveniunt. Constat quoque quod de agendis non est consummata ratio per consilium et iudicium: sed oportet praeceptum rectum supervenire, quando oportet, etc. Propter cuius defectum, multos videmus non operari prudenter, ut consulto iudicent. Praecipere ergo recte est proprius et praecipuus prudentiae actus.

* Cap. x, n. 2. - S. Th. lect. IX.
* Cap. v, n. 1; cap. VII, n. 6. - S. Th. lect. IV, VI.
** Cap. IX sqq. - S. Th. lect. VIII, IX.

Consequentia autem probatione non eget. Quia sicut praecipere non est intelligibile quin dependeat ab appetitu, praecipit enim quilibet volens; ita recte praecipere sibi ipsi in huiusmodi moralibus, non est nisi a recto appetitu. Et hoc est absque dubio tenendum.

IV. Quomodo autem hoc sit *, manifestatur ex ipso actu, et principio. Cum aliquis prudenter se habet ad ea quae abstinentiae a cibo et potu sunt, non idcirco prudenter se habet, quia recte discurrit circa qualitatem et quantitatem et tempus sumendi cibi aut potus, etc.; nec quia recte iudicat in ordine ad conditionem suam, etc.: sed quia recte inventa et iudicata sibi ipsi praecepto imponit. Praecepto autem dico, non quo animus imperfecte imperat sibi velleitate quadam, sicut accidit tepidis in via virtutum, qui vellent quidem actus virtutum, sed in veritate non volunt: sed quo animus perfecte sibi imperat, non quia *vellet*, sed quia *vult*, ut Augustinus disputat in VIII *Confess.* * Cum autem perfecte sibi ipsi imperat animus appetere tantum, talem, tali hora, propter bonum rationis, etc., cibum et potum; oportet quod hoc actuale imperium ab actuali appetitu boni rationis in tali materia, nunc, hic, etc., procedat: nisi enim vellet nunc, hic, hoc bonum, etc., non perfecte praeciperet. Et quoniam *ex similibus actibus similes habitus generantur* *; et sicut actus ab actu, ita habitus ab habitu pendet: ideo ex frequentatis huiusmodi actibus generatur habitus similis, scilicet recte praeceptivus in huiusmodi, et dependens ab habitu rectum reddente appetitum ad finem ad quem prudens imperat, bonum scilicet rationis in tali materia, hic, nunc, mihi, etc.

* Cf. num. II.
* Cap. IX.
* Cf. Aristot., *Ethic.*, lib. II, cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

Rursus, cum multo consilio et recto iudicio definierim tale bonum, puta temperantiae vel mansuetudinis, esse volendum et sectandum; non propterea mihi imponendum nunc, hic, efficaciter videbitur, nisi sic, scilicet secundum appetitum, dispositus sim. Experior enim quod famelico aut sitibundo aut irato, aliud videtur efficaciter prosequendum quam non appetenti: et non appetens, impero mihi abstinentiam aut mansuetudinem; appetens autem, prosecutionem. Et hoc, quia *qualis unusquisque est, talis ei videtur finis* *, quoad prosecutionem, quae consistit in praecepto, ut ex supradictis * de ordine actuum voluntatis, patet. Unde cum prudentia habituet me ad praecipiendum mihi ipsi consona recto fini moralium actuum meorum; et qualis sum secundum appetitum meum, talis mihi videtur finis: consequens est quod finis meus, inquantum apparens mihi principium meae prudentiae, ex qualitate mei secundum appetitum dependeat. Et sic prudentia non est in ratione absolute, sed in ordine ad appetitum: et essentialiter dependet ab appetitu, a quo pendet praeceptum eius actus, et variatur apparentia finis, eius principium.

* Cf. ibid., lib. III, cap. v, n. 17. - S. Th. lect. XIII.
* Qu. XVI, art. 4, Comment. num. II.

V. Et nota quod, licet utraque via, ex parte scilicet actus et ex parte principii prudentiae, habeatur dependentia eius ab appetitu; quia tamen prima via dependentiam ab appetitu intellectivo, a quo pendet imperium; secunda autem dependentiam ab appetitu simpliciter, sive intellectivo sive sensitivo, ut est perfectus moraliter, ostendit: ideo tam Aristoteles in VI *Ethic.* *, quam Auctor hic, secunda via usus est ad declarandam dependentiam prudentiae ab appetitu. Et merito: quia dependentiam a virtutibus moralibus tractant, quae non in solo intellectivo appetitu sunt. Ego autem paululum forte digressus sum, ut subvenirem imbecillitati non penetrantium naturas horum habituum; ne fallantur, loquentes de tali virtute intellectuali, in intellectu tantum sistendo.

* Cf. num. III, init.

VI. Circa conclusiones eorundem ultimorum articulorum eiusdem quaestionis quinquagesimaeoctavae, adverte quod inclusio virtutis intellectualis, puta prudentiae, in morali, manifesta valde est ex definitione virtutis II *Ethic.* * Et quamvis neminem videatur habere contradictorem, habet tamen difficultatem. Quoniam, ut dictum est ex VI *Ethic.*, et hic *, virtutis moralis est tendere in finem, principium prudentiae: principium autem non dependet a principiato, nec prius a posteriori. Virtus igitur moralis non pendet a virtute intellectuali, quae est prudentia.

* Cap. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.
* Cf. num. III, IV.

Inclusio autem virtutis moralis in intellectuali, prudentia scilicet, et habet Scotum, loco allegato *, oppositum: quia prius non dependet a posteriori; prudentia autem est prior, tum quia est dictamen rectum, ut dictum fuit *; tum quia dictat de fine particulari, et his quae sunt ad finem. Tum quia non est assignare actum quo generentur istae virtutes, scilicet moralis et sua prudentia: quia nec intellectus, nec voluntatis. – Et habet difficultatem propter hoc, quod medium virtuti morali praestituitur a prudentia: ut patet ex definitione virtutis moralis, et experientia. Medium autem est finis virtutis moralis. Virtus ergo moralis non principiat prudentiam: sed e converso prudentia dat ei finem, principium in moralibus.

* Cf. num. II.
* Num. III.

VII. Ad evidentiam horum essent multa dicenda, quorum quaedam ad qu. LXVI, art. 3, ad 3, spectant; quaedam ad qu. XLVII *, IIª IIªᵉ. Unde cum intendam in propriis locis singula discutere, pro nunc supponendo doctrinam Auctoris, declarandam inferius *, scito quod, sicut in intellectu speculativo sunt duo habitus, scilicet intellectus et scientia, et scientia, utens propositionibus pertinentibus ad intellectum, demonstrat ex evidentia illarum propositionum et discursu syllogistico; ita est in intellectu practico, etiam in materia agibilium, si in puro intellectu statur. Ex synderesi enim, qui est habitus principiorum in

* Art. 6.
* Locis cit.

intellectu practico respectu agibilium, et recta ratione, infra limites intellectus, syllogizando, concluditur verum. Sed quoniam iudicium tale non nisi de universalibus haberi posset, singularia enim variabilia et incerta sunt, iudiciumque infallibile non suscipiunt; et prudentia circa singula semper recta est ratio, alioquin virtus non esset: ideo intellectus practicus circa agibilia, licet habere possit scientiam moralem infra limites intellectus consistens, tamen nunquam habebit rectam rationem agibilium particularium hic, nunc, etc., quod est habere prudentiam, nisi in ordine ad appetitum, ut superius * dictum fuit.

* Num. iv.

VIII. Est autem ordo talis in huiusmodi agibilibus. Primo, est synderesis in intellectu, dictans et praestituens virtuti morali suum obiectum, quod est finis: propositiones enim quae sunt principia in agibilibus, ex fine, qui habet rationem principii in operabilibus, conficiuntur. – Et sic virtus moralis, ad quam spectat tendere in finem praecognitum, ad finem praestitutum sibi a synderesi, tendit actu qui vocatur velle vel intentio in voluntate, et in appetitu sensitivo appetitus per modum intentionis. – Tertio loco venit prudentia, habens se ad synderesin, sicut scientia ad intellectum in speculatis. Prudentia autem, cum sit recta ratio, cuius est discurrere, utitur duabus praemissis, quae sunt principia conclusionis. Prima praemissa est propositio spectans ad synderesin, verbi gratia: *Bonum rationis tam in passionibus quam operationibus, est prosequendum.* Secunda vero praemissa est particularissima, scilicet: *Bonum rationis nunc, hic, salvatur in tali, tanta, etc., audacia vel ira.* Et tunc sequitur conclusio praeceptiva, non in actu signato, idest, *Ergo hoc est mihi nunc praecipiendum, eligendum, prosequendum:* sed in actu exercito, idest, *Ergo actualiter sum in exercitio iudicii, praecepti, electionis, prosecutionis.* Hoc enim est quod multos decipit in hac materia: quoniam propositiones istae tam synderesis quam prudentiae, in actu signato disputantur; et tamen oportet intueri naturam et vim earum in actu exercito.

A prima autem praemissa ad secundam non est ordo immediatus in istis, sicut est in speculativis. Sed a propositione quae est prima praemissa, provenit in appetitu motus eius rectus in finem. Et sic ab appetitu et praemissa illa provenit veritas secundae praemissae, quae est particularissima: quoniam ex dispositione mea secundum appetitum, provenit quod mihi consonet talis finis in particulari, puta tale bonum, nunc, hic, etc. Et de hac praemissa intelligitur illud III *Ethic.*: *Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur* *. Et sequitur conclusio conformis minori propositioni, scilicet consistens in actu intellectus ab appetitu: scilicet iudicium de his quae sunt ad finem, puta tanta ira, nunc, praecipiens illam. Et deinde actus appetitus in ordine ad intellectum, scilicet electio.

* Cf. ibid.

In hoc autem ordine, si quis inspiciat, et unicuique propria tantum tribuere velit; dicet quod, quia prudentia attenditur secundum suum proprium et praecipuum actum, qui est recte praecipere; et ipse est principium rectae electionis: ideo virtus moralis, cui attribuitur electio pro proprio actu, ut patet ex sua definitione *, pendet necessario ex prudentia. Et rursus, quia ipsum recte praecipere pendet ab appetitu recto verificante minorem propositionem, quae est praeceptivae conclusionis principium proximum; consequens est quod prudentia pendeat ab appetitu recto.

* Cf. num. vi.

IX. Ad praelibandum autem quomodo circa obiecta veritas se habeat, inspicito in eodem ordine, et adverte quod tam virtus moralis quam prudentia, plures actus habet. Virtus enim moralis habet, primo, actum intentionis, seu simplicis appetitus, respectu sui obiecti, quod est finis, scilicet bonum rationis, quod est principium prudentiae. Habet deinde actum electionis circa materiam consonam fini, scilicet passiones vel operationes tantas, tales, etc. Et ratione primi actus, praecedit prudentiam, immo verificat eius minorem et conclusionem: ratione secundi, dependet etiam a conclusione prudentiae, scilicet praecepto. – Ipsa similiter prudentia habet, primo, actum iudicii practici in particulari agibili; quod non est scibile, quia contingens. Et secundum hunc actum, verificatur de ea quod recte iudicat de fine, et similia: et ratio est quia, ut dictum est *, etiam minor propositio est inter principia prudentiae, et ex fine conficitur. Habet deinde duplicem actum ut conclusionem, iudicium scilicet de his quae sunt ad finem, et praeceptum eorundem eligendorum: utrumque enim ex fine particularissimo concluditur, et clauditur in iudicio praecipiente. Et secundum hos actus, determinat et dat medium virtuti morali, concludendo tantam iram, nunc, hic, etc., assumendam, et praecipiendo illam. Et secundum hos actus, cum dependeant ex minori pendente ex appetitu, manifeste pendet ex appetitu recto. Et quia secundum hos actus est principium electionis rectae talis tantaeque materiae, ideo est principium virtutis moralis. – Et sic virtus moralis in solo actu electionis pendet a prudentia. Prudentia autem pendet et quoad actum iudicii de fine particularissimo: et mediante hoc, quoad actum iudicii de his quae sunt ad finem, et quoad actum praecepti, dupliciter; scilicet mediante dependentia iudicii de fine, et secundum se, quia de ratione eius est quod sit actus intellectus moti ab appetitu.

* Num. praeced.

Et si quis tibi dixerit quod virtus moralis non nisi *habitus est electivus in medio consistens* * etc.; ac per hoc, intentio finis praecedens prudentiam, non spectat ad virtutem moralem: – dicito quod in electione ipsa clauditur intentio finis, quoniam electio est eorum quae sunt ad finem propter finem. Et bene se habere eligendo, et appetendo finem, se habent sicut motus ad medium, et terminum: constat autem quod propter eandem naturam tendit aliquid in medium et terminum. Unde eadem est virtus qua appetitus tendit in finem recte, et ea quae sunt ad illum. Propter quod in definitione, dum dicitur quod est habitus electivus, implicite dictum est quod etiam intentivus finis est.

* Cf. Aristot., *Ethic.* lib. II, loc. cit. num. vi.

X. Et per haec patet responsio ad omnia obiecta *, duobus dumtaxat exceptis: scilicet quomodo prudentia det medium virtuti morali, et non finem, cum medium sit finis; et quomodo simul generentur. Et illud quidem inferius in qu. LXVI * dicetur, ac postmodum in II^a II^ae, qu. XLVII **, consummabitur, Deo duce, et divo Thoma intercedente. – Haec autem Scotica quaestio facile patet ex eo quod actus isti intellectus et voluntatis non solum simul fiunt, sed unus et idem numero actus est actus utriusque, diversimode tamen. Praecipere enim est actus intellectus formaliter, appetitus autem virtualiter; et similiter electio est actus appetitus formaliter, intellectus vero virtualiter, ut ex supradictis * de actibus voluntatis patet. Nullum igitur inconveniens est ab actibus vim duplicem habentibus, duas fieri simul virtutes.

* Cf. num. vi.

* Art. 3, Comment.
** Art. 6, Comment.

* Qu. XIII, art. 1; qu. XVII, art. 1.

Circa dicta in articulo quinto eiusdem quaestionis quinquagesimaeoctavae, ut subveniatur magis novitiis, et in principiis non relinquatur obscuritas; scribendum occurrit de particularitate, quomodo et quare appetitus talis facit iudicium tale de fine. Quod est declarare illam maximam III *Ethic.*: *Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur.*

Sciendum est igitur quod, appetitu affecto ad aliquid, puta ad vindictam, ex hoc ipso quod afficitur ad illud, duo simul fiunt: nam in ipso fit ipsa affectio ad vindictam; et in vindicta consurgit relatio convenientiae ad talem appetitum. Ita quod vindicta incipit esse, et est conveniens tali appetitui, quae prius non erat conveniens: non propter mutationem in vindicta, sed in appetitu. Consonante autem vindicta appetitui, in intellectu consurgit quod ratio iudicet eam convenientem, ex hoc quod ratio movetur ab appetitu sic affecto. Quia enim ratio movetur ab appetitu, fit in ratione passiva motio; et consequenter, quia ab appetitu sic affecto movetur ratio, fit in ratione passiva motio consonans illi affectioni; et sic ab appetitu affecto fit proportionaliter ratio, ut substat appetitui, tanquam affecta et conveniens vindictae. Et sic, quemadmodum gustus affectus amaritudine, iudicat omnia amara; ita ratio infecta, vel bene affecta, iudicat secundum illam immutationem qua ab affecto appetitu movetur. Ita quod *intus existens,* quod *prohibet extraneum* *, invenitur non solum in iudicante secundum appetitum; sed etiam secundum rationem, ut substat appetitui. In cuius signum, ratio a tali affectione aut non mota, ut accidit sedata passione; aut non sufficienter mota,

* Cf. Aristot. *de Anima.*, lib. III, cap. IV, n. 3. – S. Th. lect. VII.

ut accidit passione non praevalente, quamvis surgente; aut recte iudicat, aut a recto iudicio non omnino declinat, ut experientia testatur.

Et quia prudentia est in ratione ut substat appetitui, ut supra * didicimus, ideo appetitus affectio corrumpit aestimationem prudentiae, redundando in rationem ut eius subiectum; et non corrumpit aestimationem artis, neque geometriae, ut dicitur in VI *Ethic.* * – Praesentata igitur per intellectum noviter vindicta appetitui, quia rationalis potentia est ad utrumlibet, et determinatur a proaeresi, appetitus sua se libertate determinat ad vindictam, affectando illam. Et ex hoc comitatur iudicium rationis quandoque falsum: quando scilicet affectio vindictae est contra rationem rectam, et iudicat ratio ab affectu infecta, vindictam ut convenientem. Et sic sequitur conclusio praeceptiva quod fiat.

* Part. superiori huius Comment.

* Cap. v, n. 6, 7. – S. Th. lect. IV.

II. Hanc autem causam ex parte rationis ut est subiectum prudentiae, assignatam, adiuvant duae aliae causae: altera ex parte obiecti; altera ex parte communis inclinationis virium animae. Ex parte siquidem obiecti, quia ex ipsa appetitus immutatione constituitur in esse vero, dum vindicta est vere conveniens appetitui sic affecto: constat namque intellectum naturaliter inclinari in verum. Et licet ex hoc non fiat obiectum conveniens et verum nisi secundum quid; et propterea contingat errare intellectum, iudicando vindictam convenientem simpliciter, idest sine additione, quae tamen non est conveniens nisi secundum quid, quia appetitui sic affecto tantum: nonnullum tamen verum est verum secundum quid, attractivamque participat vim intellectus ad se. Et sic affectione appetitus ad vindictam, constituitur ipsa vindicta in esse vere convenienti secundum quid, et apparenter convenienti simpliciter: quoniam appetitus animalis est primo totius suppositi, ac per hoc conveniens vere appetitui offertur ut conveniens simpliciter ipsi appetenti, etc.

Ex parte vero communis inclinationis virium animae, dum eas experiri videmur promptas ad operandum consone affectioni praedominanti. Apparet enim in infirmis sitientibus, quod repraesentantur eis omnes aquae quas unquam viderunt; et concupiscentibus simulacra delectabilium, etiam importuna, occurrunt; tanquam natura inditum sit ut obsequium praedominanti affectioni praestent animae vires; inter quas constat apprehensivam vim esse. In cuius signum, irato absque deliberatione praesentatur statim vindicta, seu punitio, tanquam conveniens. Sic ergo fit ut *qualis unusquisque est, talis ei videatur finis.* Et sic appetitus corrumpit aestimationem prudentiae.



QUAESTIO QUINQUAGESIMANONA

DE COMPARATIONE VIRTUTIS MORALIS AD PASSIONEM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LVIII, Introd.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem *. Et quia virtutes morales quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare α comparationem virtutis ad passionem; secundo, distinctionem moralium virtutum secundum passiones *.

* Qu. LX.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum virtus moralis sit passio.
Secundo: utrum virtus moralis possit esse cum passione.
Tertio: utrum possit esse cum tristitia.
Quarto: utrum omnis virtus moralis sit circa passionem β.
Quinto: utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUS MORALIS SIT PASSIO

III. *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 3, quª 2; II *Ethic.*, lect. V.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est eiusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Praeterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quaedam passiones sunt virtutes.

3. Praeterea, misericordia quaedam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut supra * dictum est. *Hanc* autem *Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem;* ut Augustinus dicit, in IX *de Civ. Dei* *. Ergo passio potest esse virtus moralis.

* Qu. XXXV, art. 8.
* Cap. V.

Sed contra est quod dicitur in II *Ethic.**, quod *passiones neque virtutes sunt neque malitiae.*

* Cap. V, n. 3. – S. Th. lect. V.

Respondeo dicendum quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione. Primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra * dictum est. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. – Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est γ secundum rationem: unde passiones, secundum se consideratae, se habent et ab bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus: cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra * dictum est. – Tertio quia, dato quod aliqua passio se habeat solum ad bonum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur, in II *Ethic.* *, quod est *habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

* Qu. XXII, art. 3.
* Qu. LV, art. 3.
* Cap. VI, n. 15. – S. Th. lect. VII.

Ad primum ergo dicendum quod virtus, secundum suam essentiam, non est medium inter passiones: sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum quod, si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis; secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit: quando* scilicet *ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti,* ut Augustinus dicit ibidem. Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

α) *considerare.* – *in communi* addit P.
β) *passionem.* – *passiones* Pa.
γ) *est.* – *est esse* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

In tota quaestione quiquagesimanona nihil scribendum occurrit, nisi in primo articulo, in responsione ad primum, monere quod virtus moralis materiam suam, puta passiones vel operationes, eligit secundum quosdam limites, sub quibus formam medii suscipiunt. Et propterea in littera dicitur quod virtus moralis *non est secundum essentiam media inter passiones, sed secundum effectum: quia scilicet inter passiones constituit medium,* eligendo eas in illa quantitate, etc., qua in medio secundum rationem constituuntur. Hoc enim effectus virtutis moralis est.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM PASSIONE

II *Ethic.*, lect. III.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus, in IV *Topic.* *, quod *mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur et non deducitur.* Et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

* Cap. v, n. 2.

2. Praeterea, virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII *Physic.*: unde *virtus quaedam sanitas animae esse videtur,* ut Tullius dicit, in IV *de Tuscul. Quaest.* * Passiones autem animae dicuntur *morbi quidam animae,* ut in eodem libro * Tullius dicit. Sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur animae passionem.

* Cap. III, n. 4, 5. - S. Th. lect. v, vi.
* Cap. XIII.
* Cap. X.

3. Praeterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hoc [α] impeditur per passiones: dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.* *, quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiae;* et Sallustius dicit, in *Catilinario* *, quod *non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt,* scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

* Cap. v, n. 6. - S. Th. lect. IV.
*In princip. orat. Caesaris.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *: *Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus,* scilicet passionum: *si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

* Cap. VI.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit, IX *de Civ. Dei.* * Stoici enim posuerunt quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso: Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX *de Civ. Dei.* *, posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae.

* Cap. IV.
* Ibid.

Haec autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum eorum [β] sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur; non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi, aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt: sed solum quantum ad hoc, quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes. Quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso, esse non possunt. Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere: eo quod *animi visa quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo; et cum veniunt* [γ] *ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus rationis officium; nec tamen approbant ista, eisque consentiunt;* ut Augustinus narrat in IX *De Civ. Dei* *, ab Agellio [δ] dictum.

* Ibid.

Sic igitur, si [ε] passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur; ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati. Unde Aristoteles dicit, in II *Ethic.* *, quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt:* sed deberent dicere quod sunt quietes a passionibus quae sunt *ut non oportet, et quando non oportet.*

* Cap. III, n. 5. - S. Th. lect. III.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Haec autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animae. Quam opinionem [ζ] Philosophus excludit in II *Ethic.* *, dicens virtutes non esse impassibilitates. - Potest tamen dici quod, cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

* Loc. cit.

Ad secundum dicendum quod ratio illa, et omnes

α) *hoc.* - *hic etiam* Pa.
β) *eorum.* - *rerum* PABCDGHIKL*a*.
γ) *veniunt.* - *non veniunt* ABCGHILpD, *proveniunt* EF.
δ) *Agellio.* - *Aulo Gellio* P.
ε) *Sic igitur, si.* - *Si igitur* PK.
ζ) *opinionem.* - Om. Pa.

similes quas Tullius ad hoc inducit in libro *de Tuscul. Quaest.*, procedit de passionibus secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum quod passio praeveniens iudicium rationis, si in animo praevaleat ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis. Si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM TRISTITIA

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiae effectus: secundum illud *Sap.* viii: * *Sobrietatem et iustitiam docet,* scilicet divina sapientia, *prudentiam et virtutem.* Sed *sapientiae convictus non habet amaritudinem,* ut postea * subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

* Vers. 7.
* Vers. 16.

2. Praeterea, tristitia est impedimentum operationis [α]; ut patet per Philosophum, in VII * et X *Ethic.* * Sed impedimentum bonae operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

* Cap. xiii, n. 1. - S. Th. lect. xiii.
* Cap. v, n. 5. - S. Th. lect. vii.

3. Praeterea, tristitia est quaedam animi aegritudo; ut Tullius eam vocat, in III *de Tuscul. Quaest.* * Sed aegritudo animae contrariatur virtuti, quae est bona animae habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

* Cap. vi, vii.

Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia: dicit enim, ut habetur Matth. xxvi *: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Ergo tristitia potest esse cum virtute.

* Vers. 38.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XIV *de Civit. Dei.* *, *Stoici voluerunt, pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres eupathias,* idest tres bonas passiones: *pro cupiditate* scilicet *voluntatem; pro laetitia, gaudium; pro metu, cautionem. Pro tristitia vero, negaverunt posse aliquid esse* [β] *in animo sapientis,* duplici ratione. Primo quidem, quia tristitia est de malo quod iam accidit. Nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti: crediderunt enim quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

* Cap. viii.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. – Praeterea, etsi [γ] virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat: secundum illud I Ioan. i *: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* – Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum [δ] non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secundum illud II *ad Cor.* vii: * *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur.* – Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. – Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

* Vers. 8.
* Vers. 10.

Secundo, movebantur ex hoc, quod tristitia est de praesenti malo, timor autem de malo futuro: sicut delectatio de bono praesenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo praesenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi: unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso praesens, ut dictum est. Quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur: moderate tamen, secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est *. Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est: sicut etiam Philosophus dicit in II *Ethic.* * – Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim [ε] bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

* Art. 1, ad 2.
* Cap. vi, n. 10, 11. - S. Th. lect. vi.

Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quae conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute: quia virtus in propriis delectatur. Sed de his quae quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiae esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum quod tristitia impedit operationem de qua tristamur: sed adiuvat ad ea promptius exequenda per quae tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum quod tristitia immoderata est animae aegritudo: tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animae pertinet, secundum statum praesentis vitae.

α) *operationis.* – *rationis* E, *bonae operationis* F.
β) *esse.* – Om. ABCGIKLpDH.
γ) *etsi.* – *si* ABCDEFGILKpH.
δ) *peccatum.* – *grave* addit sD.
ε) *enim.* – *homo et* F, *etiam* ceteri.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM OMNIS VIRTUS MORALIS SIT CIRCA PASSIONES

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus, in II *Ethic.* *, quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus*. Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra * dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. III.
* Qu. XXIII, art. 4; qu. XXXI, art. 1; qu. XXXV, art. 1, 2.

2. PRAETEREA, rationale per participationem est subiectum moralium virtutum, ut dicitur in I *Ethic.** Sed huiusmodi pars animae est in qua sunt passiones, ut supra * dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

* Cap. XIII, n. 19, 20. - S. Th. lect. XX.
* Qu. XXII, art. 3.

3. PRAETEREA, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquae sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in III *Ethic.* * Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

* Cap. VI, n. 1; cap. X, n. 1; s. Th. lect. XIV, XIX. - Cf. lib. II, cap. VII, n. 2, 3; s. Th. lect. VIII.

SED CONTRA EST quod iustitia, quae est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in V *Ethic.* *

* Cap. I, n. - S. Th. lect. I-IV.

RESPONDEO DICENDUM quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi; sed etiam ordinat α operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis, ut supra * dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones; sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

* Qu. XXII, art. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam materiam: sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post praemissa verba subdit * quod, *si virtutes sunt circa actus et passiones; omni autem passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia; propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias,* scilicet sicut circa β aliquid consequens.

* Loc. cit. in arg. Did. num. 3.

AD SECUNDUM DICENDUM quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subiectum passionum; sed etiam voluntas *, in qua non sunt passiones, ut dictum est *.

* D. 231, 1199.
* In corpore. - Cf. qu. LVI, art. 6, ad 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod in quibusdam virtutibus sunt passiones sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra * ostendetur.

* Qu. LX, art. 2.

α) *ordinat.* – Om. codices. Iidem pro *passionis, passionum;* ante *Et ideo* ACDEGILpBH addunt *imperantur.*

β) *circa.* – Om. codices.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ALIQUA VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE ABSQUE PASSIONE

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse, est omnino absque passionibus.

2. PRAETEREA, tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, et ab his quae ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur: unde *Rom.* VII *, nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

* Vers. 5.

3. PRAETEREA, secundum virtutem Deo conformamur; ut patet per Augustinum, in libro *de Moribus Eccles.* * Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

* Cap. VI, XI, XIII.

SED CONTRA EST quod *nullus iustus est qui non gaudet iusta operatione*, ut dicitur in I *Ethic.* * Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione. Et multo minus aliae virtutes.

* Cap. VIII, n. 12. S. Th. lect. XIII

RESPONDEO DICENDUM quod, si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt *; sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. – Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent: sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

* Cf. art. 2.

Virtutes vero morales quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus (et huiusmodi virtus est iustitia): quia per eas applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multipli-

cetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum [α], ut supra * dictum est. Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus [β] fuerit perfectior, tanto magis passionem causat.

* Qu. xvii, art. 7; qu. xxiv, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod virtus passiones inordinatas superat: moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum quod passiones inordinatae inducunt ad peccandum: non autem si sunt moderatae.

Ad tertium dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore: bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

α) *superiorum.* – *superiorem* PHa.

β) *virtus.* – *magis* PABCDFGHIKLa.



QUAESTIO SEXAGESIMA

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AD INVICEM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LIX, Introd.

DEINDE considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem *.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum sit tantum una virtus moralis.

Secundo: utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones.

Tertio: utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus.

Quarto: utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes.

Quinto: utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SIT UNA TANTUM VIRTUS MORALIS

III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. I, qu^a I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus [α], scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. PRAETEREA, habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis, est unum, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. PRAETEREA, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra * dictum est. Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti. Non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

* Qu. I, art. 3.

SED CONTRA EST quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra * dictum est. Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut in Primo * dictum est. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

* Qu. LVI, art. 2.
* Qu. LXXX, art. 2; qu. LXXXI, art. 2.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias obiectorum *, ut supra * dictum est. Species autem obiecti appetibilis, sicut et cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente: sicut est in omnibus agentibus univocis. Et sic necesse est quod, si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei: sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis. – Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente: sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole. Et tunc formae receptae in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis: sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiae.

* Qu. LVIII, art. 1, 2, 3.
* D. 693.
* Qu. LIV, art. 2.

Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva est sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce: quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I *Ethic.* * Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.

* Cap. XIII, n. 18. – S. Th. lect. XX.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectum rationis est verum *. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia. Unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. – Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile. Cuius est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

* D. 752.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illud formale est unum genere, propter unitatem agentis. Sed di-

α) *actibus.* – Om. ABCDEGHIKL.

versificatur specie, propter diversas habitudines recipientium, ut supra * dictum est.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis: qui quidem, etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN corpore articuli primi quaestionis sexagesimae, dubium occurrit, quomodo stet quod hic dicitur, quod *ratio est sicut imperans et movens, appetitiva autem vis sicut mota et imperata,* cum doctrina superius * posita, quod imperium est actus rationis motae ab appetitu. Si enim in imperando appetitus est primum movens, non est ratio ut imperans et appetitus imperatus a ratione simpliciter, sed ut mota est ab appetitu: ac per hoc, appetitus imperatur a seipso principaliter. Et consequenter ruit totus processus litterae, fundatus super hoc, quod ratio est velut agens aequivocum, et appetitus velut patiens aequivoce a ratione.

* Qu. xvii, art. i.

II. Ad hoc dicitur quod aliud est loqui de ratione et appetitu in genere naturae: et aliud loqui de eis in genere moris. In genere namque naturae, iam * dictum fuit quod distinguendum est de motione vel ad specificationem, vel ad exercitium actus: et quod primum movens ad specificationem, pertinet ad intellectum; primum vero ad exercitium, pertinet ad appetitum.

* Qu. ix, art. i.

In genere autem moris, quia supponitur voluntarium, ratio moventis et moti, imperantis et imperati, non quaeritur in actibus absolute, sed in actibus voluntariis. Ita quod attenditur quis inter actus voluntarios, sive sint essentialiter intellectus, sive voluntatis, sive appetitus sensitivi, habet rationem moventis et moti. Et quoniam hic supponitur ratio voluntarii ut communis omnibus, non attenditur differentia moventis et moti penes dependentiam a voluntate. Sed quoniam distinguitur penes rationale per essentiam, et rationale per participationem; et constat quod rationale per participationem derivatur a rationali per essentiam; et ratio est rationalis per essentiam, et appetitus rationalis est per participationem: ideo ratio dicitur movens et imperans, et appetitiva vis mota et imperata, non simpliciter, sed in moralibus. Moralia enim voluntario constituuntur ut materia, ratione autem ut forma: et in rationali tantum animae parte ut sic, fiunt, ut subiecto.

III. Sed haec responsio non satisfacit: quia nihil speciale dicit in moralibus. Quod sic patet. Aut sermo litterae, cum dicit *manifestum esse quod in moralibus ratio est movens et imperans, appetitiva autem vis mota et imperata,* est de motione ad speciem; aut ad exercitium; aut ad utrumque. Si de motione ad speciem, hoc commune est tam moralibus quam non moralibus. – Et rursus, ex hoc non haberetur intentum. Nam ex hoc quod bonum intellectum movet appetitum, non habetur pluralitas specifica appetitionum magis quam intellectionum, nisi quia intellectiones sunt causae, et appetitiones causatae. Immo potius haberetur forte aequa distinctio: quia obiecta adaequata appetitionibus diversarum specierum, sunt diversarum rationum; intellectio autem obiecti pars formalis est, quia bonum ut cognitum, movet.

Si vero de motione ad exercitium, etiam hoc commune est tam moralibus quam non moralibus: quoniam semper imperat ut mota a voluntate, ut patet superius in quaestione de Imperio *. – Et rursus, ex hoc non apparet unde sequatur intentum: cum in littera ex motione rationis supra appetitum, non inferatur, *Ergo appetitiones;* sed, *Ergo appetibilia sunt diversarum rationum,* quae constat non specificare ad motionem exercitii.

* Cf. num. i.

IV. Ad haec ergo dicitur quod, quia proportio utitur rebus quas comparat, ut distinctis; et proportione rationis ad appetitum, Auctor pro medio utitur: oportet ut utraque vis sumatur secundum sibi propria; infra latitudinem tamen moralium, quoniam de huius speciebus generis quaestio est. Ac per hoc, cum principium proprium moralis esse sit ratio, eo quod, ut Dionysius dicit *, *bonum hominis est secundum rationem esse;* oportet ut tam appetitiva quam cognoscitiva vis sumatur inquantum rationalis; et in utraque ut rationalis est, spectemus quid proprium rationi, et quid appetitui; et secundum haec iudicium fiat de distinctione specierum moralium. Et propter hoc Auctor in littera procedit ex hoc, quod ratio est rationalis per essentiam, appetitus per participationem. Quamvis autem movere appetitum obiective et imperative conveniat intellectui tam respectu moralium quam non moralium; movere tamen appetitum regulative, proprium est ei respectu moralium. Et de hac motione est hic sermo. In ratione enim oportet esse legem regulativam appetitus; et habet movere et imperare eo modo quo lex movet et imperat; et propterea in littera uterque actus ei tribuitur. Movet autem non quoad exercitium actus, ut patet: sed quoad specificationem, non qualemcumque, ut communiter facit, sed regulativam appetitus, quod solum in moralibus obtinet. Imperat quoque speciem appetitus et exercitii eius et aliorum: quoniam in moralibus oportet legem principari, et ei appetitum omnem obedire; alioquin, si voluntas principatur, accideret illud, *Cui nimium licuit, licitum: cui prava voluntas Ius erat, et sensus pro ratione fuit.* Et quoniam ratio regulat appetitum mediante appetibili consonanti ipsi rationi; idcirco huius motio non est extra latitudinem motionum ad specificationem. Et rursus idcirco Auctor non immediate intulit, Ergo virtutes morales sunt diversae: sed vitando saltum, et gradatim descendendo, a ratione ad appetibile, et inde ad morales virtutes devenit. Et merito: quia ratio formas dat appetibilibus, quibus morale genus ingrediuntur; ex hoc namque quod appetibilia consonant vel dissonant rationi, moralia sunt, ut ex supradictis * patet. Appetibilia autem rationi consona, adaequata obiecta sunt speciebus moralium appetitionum et virtutum.

* De Div. Nom., cap. iv. - S. Th. lect. xxii.

* Qu. xviii, art. 5.

V. Et per haec patet solutio omnium obiectorum *. Quoniam non loquuntur de imperio regulativo ut sic, quod spectat ad specificationem actus et habitus; nec de motione et cognitione regulativa unita in se, quia est superioris ordinis, et participata in obiectis moralium, in quibus distinguitur et implicatur ut pars formalis eorundem: sed de imperio ad exercitium actus, et de cognitione absolute. Aliud est enim loqui de obiecto cognito; et aliud, de obiecto consono rationi. Cognitio namque et consonantia, licet in hoc conveniant quod multiplicantur secundum obiecta; regula tamen cui consonant consonantia, non multiplicatur; et ad hanc dicitur consonans obiectum. Cognitum autem, ut sic, regulam non connotat.

* Cf. num. iii.

VI. Circa responsionem ad primum in eodem primo articulo, dubium occurrit duplex. Primo, de veritate eius quod dicitur, scilicet quod prudentia directiva in omnibus moralibus virtutum actibus, est una secundum speciem specialissimam: de tali enim unitate et diversitate est sermo. – Secundo, penes quid attenditur unitas specifica rationis formalis veri obiecti prudentiae.

VII. Contra primum enim est Scotus, in III *Sent.*, dist. xxxvi, art. ii, volens quod, sicut factibilia omnia non subsunt arti uni secundum speciem, ita nec agibilia uni prudentiae: est enim prudentia recta agibilium ratio, sicut ars factibilium. – Oppositum autem, cum Aristotele, VI *Ethic.* *, divus Thomas hic tenet. Et quod ita sit, probatur efficaciter sic. Recta ratio agibilium iudicat inter agibilia diversarum virtutum moralium. Ergo est una respectu omnium virtutum moralium.

* Cap. xiii, n. 6. - S. Th. lect. xi.

Antecedens patet in bonis et in malis. Nam ad rectam rationem spectat discernere quid nunc, hic, etc., magis expediat, punitio iusta acceptae iniuriae, an tolerare illam; similiter, an magis expediat bellare, an voluptates oblatas prosequi; et sic de aliis spectantibus ad diversas virtutes vitiaque moralia, etc. – Consequentia patet ex ratione et auctoritate II *de Anima* *, de sensu communi. Unde sicut nullus sensus proprius sufficit ad iudicandum inter sensibilia propria, nec omnes simul; ita nulla recta ratio alicuius agibilis, nec omnes simul sufficiunt ad iudicandum inter omnia agibilia; quae tamen experimur nos iudicare

* Text. 145, 146. Al. lib. III, cap. ii, n. 10, 11; S. Th. lect. iii.

recta ratione. Aut ergo numerandae sunt prudentiae propriae iuxta species agibilium, et praeter has prudentias ponenda est communis prudentia iudicans inter omnia, sicut praeter sensus proprios ponitur communis: aut ponenda est una sola prudentia, iudicans propria singulariter, et inter omnia. Primum nullus hactenus posuit, quantum vidi. Nec rationabiliter tanta multitudo ponitur: quoniam illa sola sufficit. Sicut si natura potuisset facere sensum communem sine propriis attingentem sensibilia exteriora, utique ipsum solum fecisset. Unde cum nihil prohibeat prudentiam illam unam iudicantem inter diversas agibilium species, cognoscere singulas species, cum etiam ad singularia se extendat, ut patet VI *Ethic.* *; rationabile, immo necessarium est unam solam esse prudentiam respectu omnium agibilium.

* Cap. vii, n. 7. - S. Th. lect. vi.

Putandum est ergo quod prudentia est virtus altioris ordinis quam sint virtutes morales: sicut ratio per essentiam est altioris ordinis rationalibus per participationem. Propter quod in littera prudentia comparatur ad virtutes morales, ut sol ad species a se productas in materiis inferioribus. Et simul dum ostenditur ratio diversitatis virtutum moralium, quia participationes sunt, insinuatur ratio unitatis prudentiae: quia per essentiam est ratio, et participata ab aliis. Virtus autem altioris ordinis oportet quod habeat obiectum proprium quoque altioris ordinis. Et propterea singulae virtutes morales habent pro obiectis singula agibilia, quaedam enim sunt obiecta unius, et quaedam alterius, ut patet: ipsius autem prudentiae obiectum est totum agibile. Propter quod littera, assignans prudentiae obiectum, in responsione ad primum, dicit quod est *contingens agibile*, et non *tale vel tale agibile*. Contingens autem agibile, quia dupliciter est obiectum prudentiae, scilicet ut verum et ut obiectum: – ut verum quidem, inquantum iudicatur ab ipsa, et hoc spectat ad prudentiam ex parte intellectus; ut bonum autem, inquantum est finis ad quem praecipit, et hoc spectat ad prudentiam ex parte appetitus: – omnibus modis unitatem formalem retinet, ac prudentiae specificam dat. Sicut enim sensibile, obiectum sensus communis, licet in se commune genericum sit, unitatem specificam dat sensui communi; ita agibile, obiectum prudentiae. Et rursus, sicut bonum rationis in delectationibus tactus est finis unus temperantiae, et in timoribus et audaciis finis unus fortitudinis, et sic de aliis; ita bonum rationis in universo genere agibilium, est finis unicus prudentiae. Oportet enim altioris ordinis virtuti respondere finem altioris ordinis. Immo ordo moventium exigit ut altiori motori respondeat finis ad quem ordinentur omnes fines inferiorum. Et sic accidit in proposito, dum bonum rationis in istis, et bonum rationis in illis passionibus, ordinantur ad bonum rationis simpliciter, idest totaliter. – Et sic tam ex actu, quam ex materia et obiecto ut vero-bono, habetur unitas atoma prudentiae.

VIII. Nunc superest respondere secundo quaesito *; et deinde satisfiet argumento Scoti *. Cum quaeritur: Ergo penes quid attenditur ista unitas rationis veri obiecti prudentiae? responderi potest et ex parte obiecti, et ex parte subiecti. Si loquimur ex parte obiecti, unitas ista attenditur penes unitatem rationis formalis, quod est contingens agibile, ut in littera, in responsione ad primum, dicitur. Contingens enim, quod commune est factibili et agibili, determinatum ad agibile, unicam rationem formalem sortitur, quae est obiectum prudentiae, sicut ens mobile physicae.

* Cf. num. vi.
* Num. seq.

Ex parte vero subiecti, unitas ista attenditur penes unitatem modi iudicandi, scilicet secundum dispositionem appetitus; ut Auctor insinuat in quaestione *de Virtutibus in communi* *, art. xii **. Omnia enim agibilia in particulari frequenter iudicamus secundum dispositionem appetitus. Nec haec unitas est sic ex parte subiecti, quin inchoet ab obiecti natura: quia ex hoc quod agibilia consistunt in operationibus et passionibus quae in nobis sunt, consurgit quod secundum affectum iudicemus ea. Unde factibilia, quia sunt extra nos, non ex affectu, sed intellectu iudicamus. Quia ergo alia ratione verum decernimus circa agibilia, et alia circa factibilia et scientifica; et haec specialis ratio consistit in hoc quod est iudicare secundum dispositionem appetitus; et in hoc omnia agibilia conveniunt: ideo omnia agibilia sub una veri ratione ab intellectu conspiciuntur; ac per hoc, una est intelligibilis virtus dirigens ea. – Nec obstat quod dispositiones appetitus, secundum quas fit iudicium, sunt diversae: sicut non obstat unitati scientiae diversitas principiorum eius. Dispositiones namque istae, cum sint affectiones ad fines operum, et fines in operabilibus sint sicut principia in speculabilibus; sunt principia, non partes rectae rationis, quae est virtus intellectualis, vocata prudentia.

* Qq. dispp., *de Virtut.*, qu. I.
** In corpore, et ad 21.

IX. Ad motivum autem Scoti * dicitur quod similitudo de arte et prudentia non currit quatuor pedibus. Constat enim ex VI *Ethic.* *, quod ars est in ratione solum, et ideo contingit eius oblivisci, sicut et scientiarum: prudentia autem non, et ideo eius non est * oblivio. Unde ad propositum dicitur quod factibilia non sunt nec inter se, nec in suis principiis connexa, ut patet: agibilia autem et inter se, et in principiis connexa esse oportet ad unicam rectam eorum rationem. Et quod inter se quidem adeo concurrant ut hoc exigant, patet ex frequentibus operationibus eorum occurrentibus in humana vita, quas oportet recta ratione agibilium iudicari et eligi. Quod non contingit in disparatis artibus: non enim oportet ponere unam artem discernentem inter actus artis sutoriae, et navigativae; quoniam haec discretio non eget regula practica, sed scientia, ut patet. Electio autem huius artis magis quam illius, ad prudentiam spectat; sicut aliae electiones quarumcumque operationum. – In principiis autem connexionem exigere manifestat quod error in proprio principio rectae rationis respectu delectabilium, redundat in errorem principii et conclusionis in terribilibus, et e converso. Si quis enim recte dispositus sit ad pericula belli subeunda, et male circa venerea; et praevalere contigerit dispositionem ad venerea, oblato obiecto delectabili; omittet prosequi pericula belli, impedientia delectationem. Et e converso, recte dispositus ad abstinentiam a venereis, et male circa timorem periculorum; imminente periculo, si timor praevaluerit, omittet castitatem, ne incidat in formidatum malum; ut de Lucretia dicitur *, et quotidiana experientia docere potest. Et hoc quia prudentia est in ratione ut subest appetitui.

* Cf. num. vii.
* Cap. v, n. 7, 8. - S. Th. lect. iv.
* *eius omnino est* P et ed. 1514.
* Cf. Tit. Livium, *Histor.*; Dec. I, lib. I, cap. lviii.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VIRTUTES MORALES QUAE SUNT CIRCA OPERATIONES, DISTINGUANTUR AB HIS QUAE SUNT CIRCA PASSIONES

II *Ethic.*, lect. viii.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quaedam sunt circa operationes, quaedam circa passiones. Dicit enim Philosophus, in II *Ethic.* *, quod virtus moralis est *circa delectationes et tristitias optimorum operativa*. Sed voluptates et tristitiae sunt passiones quaedam, ut supra * dictum est. Ergo eadem virtus quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

* Cap. iii, n. 6. - S. Th. lect. iii.
* Qu. xxxi, art. 1; qu. xxxv, art. 1.

2. PRAETEREA, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes recti-

α ficant [α] passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eaedem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Praeterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eaedem virtutes quae sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus * ponit iustitiam circa operationes; temperantiam autem et fortitudinem et mansuetudinem, circa passiones quasdam.

* Ethic., lib. II, cap. VII, n. 2, 3; s. Th. lect. VIII: lib. IV, cap. V, n. 1; s. Th. lect. XIII: lib. V, cap. I, II; s. Th. lect. I sqq.

Respondeo dicendum quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo, sicut effectus. Et hoc modo, omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; et delectationem aliquam vel tristitiam, quae sunt passiones, ut supra * dictum est.

* Qu. LIX, art. 4, ad 1.

Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est. Et secundum hoc, oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cuius ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas: inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secun-
β dum rationem commensurationis ad [β] alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas: sicut sunt emptio
γ et venditio, et omnes [γ] huiusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum. Et propter hoc, iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. – In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundum quod homo bene vel male afficitur circa huiusmodi. Et propter hoc, oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae passiones: sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi.

Contingit autem quod in operationibus quae sunt ad alterum, praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiae: inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia: in immoderantia vero irae corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis. – Aliae vero duae rationes procedunt ex hoc, quod ad idem concurrunt operatio et passio. Sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione praedicta *.

* In corpore.

α) *rectificant.* – *sunt rectificantes* EF.
β) *ad.* – *et ad* ABCDEFGIKLpH.
γ) *omnes.* – Om. Pa. – Pro *ad alterum, vel ad alterum* ACEFGIL pBDH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli secundi eiusdem sexagesimae quaestionis, adverte quod, sicut dispositio est superius ad habitum, et tamen dispositio distinguitur contra habitum, appropriato communioris nomine sibi; ita operatio genus est ad actus appetitus sensitivi, qui vocantur passiones, et alias operationes, et tamen operationes aliae ab operationibus appetitus sensitivi, appropriaverunt sibi operationis nomen, et contra passiones distinguuntur sub operationis vocabulo; ea, ut puto, ratione, quia actus appetitus sensitivi hoc speciale sortiti sunt, quod passionem corporalem annexam habent; alii vero, hoc non exigentes, in communi remanserunt vocabulo. Sumitur ergo hic *operatio* non communiter, sed ut contra passionem distinguitur: et continet sub se actus exteriores voluntarios, ut clarius patebit *.

* Cf. num. III, v.

II. In corpore articuli nota quatuor. Primo, quod Auctor, distinguens bonitatis rationem in passionibus et operationibus penes habere bonitatem secundum commensurationem ad affectum operantis, et habere bonitatem secundum se; appellat primo operationes *secundum se bonas*, et deinde *secundum commensurationem ad alterum bonas.* Ubi videtur sibi ipsi oppositus, eo quod a medio in extremum alterum declinat. Operatio namque tripliciter potest considerari: primo, secundum commensurationem ad affectum operantis; secundo, secundum se; tertio, secundum commensurationem ad alterum. Et omnia ista membra in littera tanguntur. Et tamen Auctor secundum membrum confundit cum tertio. Si enim hoc licet, quare non licebit confundere etiam ipsum secundum cum primo?

Sed hoc non te moveat: quoniam iuxta subiectam materiam sermo fit. Operationes namque distinctae contra passiones, sunt operationes ad alterum. In his autem quae sunt ad alterum, idem est dicere *secundum se,* et *in ordine ad alterum:* quia secundum se sunt ad alterum. Et propterea licuit Auctori non confundere, sed explanare secundum membrum per tertium; ut clarius in sequenti articulo explicat, dicens quod *secundum convenientiam operationis in seipsa accipitur ratio debiti,* quod constat esse ad alterum. Unde non est idem iudicium de coincidentia secundi membri cum primo, ut patet.

III. Secundo nota, in calce articuli, ly *principaliter*. Inductive namque in temperantia, fortitudine et iustitia patet passiones operationibus, et e converso, coniungi. In temperantia namque, concupiscentiis iunguntur comestio, potio, generatio; in fortitudine, timori et audaciae aggressio periculorum, praelia; in iustitia, restitutionibus, emptionibus, etc., iungitur saltem amor. Quia igitur ut plurimum passiones et operationes nostrae iunguntur, insinuavit Auctor per ly *principaliter* quod virtutes a virtutibus non sic distinguuntur quod aliquae circa solas passiones, aliquae circa solas operationes; sed quia principaliter circa passiones, vel principaliter circa operationes, ut materiam propriam, sunt.

IV. Tertio nota, ex corpore articuli, quomodo ex concursu passionis et operationis circa idem, plures virtutes pollutae fiunt; ut postmodum, cum de vitiis tractabitur *, quomodo specificationes eorum fiant, melius ipse discutere scias. Hinc enim habes quod percussor ex ira duabus contrariatur virtutibus, iustitiae et mansuetudini: similiter adulter temperantiam et iustitiam violat; et sic de aliis.

* Cf. qu. LXXII.

V. Quarto nota quod ex his quae dicuntur in hoc articulo, duo habentur. Primum est, quod bonum et malum in operationibus sic attenditur secundum seipsas, ut nihil referat qualitercumque homo operans afficiatur ad ipsas. – Secundum est, quod virtutes morales omnes sunt circa utrasque, passiones scilicet et operationes: sed differentia est quia aliquae principaliter operationes, aliquae principaliter passiones bonificant.

Haec autem duo etsi prima facie videantur sibi adversari: – quia si non refert in bono iustitiae, quomodo pars afficiatur, oportet iustitiam non principaliter, sed solum operationes respicere. Non apparet etiam quomodo verificetur quod iustitia sit secundario circa passiones: cum restituens debitum satisfaciat iustitiae, quocumque id animo faciat: – Sed si diligentius doctrina Auctoris inspiciatur, videbuntur omnia consona et vera. In operatione namque ad alterum, puta emptione, restitutione, etc., est duo considerare: primo, bonitatem propriam; secundo, communem. Communis bonitas est quae ad omnes actus virtutum exigitur: et consistit in illis quatuor generalibus conditionibus insinuatis per quatuor virtutes cardinales, requisitis ad omnes virtutis perfectae actus, ut ponitur in II *Ethic.**, scilicet rectitudine, firmitate, moderatione et discretione. Propria autem bonitas est quam ex propria ratione, ut contra alios distinguitur, sortitur. Et secundum propriam bonitatem actus iustitiae, nihil refert quo quis animo actum faciat, dummodo commensuratum alteri faciat. Secundum vero omnem bonitatem ad actum iustitiae virtutis requisitam, refert quo quis animo restituat, emat, vendat, etc. Et sic iustitia, et universaliter virtus bonificativa operationum, est principaliter circa operationes, et secundario circa passiones: quia est principaliter circa bonitatem propriam operationi, secundario circa communem. – Quomodo autem virtutes circa passiones sint principaliter, secundario circa operationes, clarum est: temperantia enim et liberalitas principaliter respiciunt affectum, et consequenter operationes ut provenientes ab affectibus. Propterea in huiusmodi maxime consideretur affectus: in illis autem, opus ipsum.

* Cap. IV, n. 3. – S. Th. lect. IV.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CIRCA OPERATIONES SIT TANTUM UNA VIRTUS MORALIS

* Vid. Comment. Caiet. post art. 5, Init.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. PRAETEREA, operationes maxime differentes esse videntur quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales: dicit enim Philosophus, in V *Ethic.* *, quod iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

* Cap. I, n. 20. – S. Th. lect. II.

3. PRAETEREA, si sunt diversae virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum, esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum: nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in V *Ethic.* * Non ergo diversae virtutes sunt diversarum operationum.

* Cap. II, n. 12, 13. – S. Th. lect. IV.

SED CONTRA EST quod religio est alia virtus a pietate: quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

RESPONDEO DICENDUM quod omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum: distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cuius ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est *, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae: ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes huiusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiae. – Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversae virtutes: puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia * est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis.

* Art. praeced.

* D. 677.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod iustitia proprie dicta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem debiti, quod [α] secundum aequivalentiam potest restitui. Dicitur tamen et ampliato nomine iustitia, secundum quamcumque debiti redditionem. Et sic non est una specialis virtus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius: unde et ius commune distinguitur a iure privato; et Tullius * ponit unam specialem virtutem, pietatem, quae ordinat ad bonum patriae. – Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium: quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiae nomen accipit [β]. Et sic virtus a iustitia legali non differt nisi ratione: sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

* *De Invent. Rhetor.*, lib. II, cap. LIII.

AD TERTIUM DICENDUM quod in omnibus operationibus ad iustitiam specialem pertinentibus, est eadem ratio debiti. Et ideo est eadem virtus iustitiae, praecipue quantum ad commutationes. Forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa: sed de hoc infra * quaeretur.

* IIa IIae, qu. LXI, art. I.

α) *quod.* – *quae* ACEFGHIKLpBD.

β) *accipit.* – *accepit* F.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CIRCA DIVERSAS PASSIONES DIVERSAE SINT VIRTUTES MORALES

* Vid. Comment. Caiet. post art. seq., Init.

α

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod circa diversas [α] passiones non sint diversae virtutes morales. Eorum enim quae conveniunt in principio et fine, unus est habitus: sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet ad delectationem vel tristitiam; ut supra * habitum est. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

* Qu. xxv, art. 1. 2, 4; qu. xxvii, art. 4.

2. PRAETEREA, si circa diversas passiones essent diversae virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum: quia circa opposita passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet quod circa diversas passiones sint diversae virtutes morales.

3. PRAETEREA, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra * habitum est. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversae circa diversas passiones.

* Qu. xxiii, art. 4.

SED CONTRA EST quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras; ut dicitur in III * et IV ** *Ethic.*

* Cap. vi, n. 1; cap. x, n. 1. - S. Th. lect. xiv, xix.
** Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. xiii.

RESPONDEO DICENDUM quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis: sunt enim quaedam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliae namque pertinent ad irascibilem, aliae ad concupiscibilem, ut supra * dictum est.

* Qu. xxiii, art. 1.

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem, quia quaedam passiones sunt quae sibi opponuntur secundum contrarietatem: sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia huiusmodi. Et circa huiusmodi passiones sic oppositas, oportet esse unam et eandem virtutem *. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur: sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum.

* D. 695.

Secundo, quia diversae passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes: puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem; vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales: quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis: quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quae perducit ad tristitiam. – Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur: nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur: utpote temperantia circa passiones concupiscibilis; fortitudo circa timores et audacias; magnanimitas circa spem et desperationem; mansuetudo circa iras.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi: non autem in uno proprio principio seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud; et in rationalibus est eadem ratio contrariorum: ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

AD TERTIUM DICENDUM quod illae tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quendam ordinem, ut dictum est *. Et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

* In corpore.

α) *diversas*. – Om. codices et *a*.

ARICULUS QUINTUS

UTRUM VIRTUTES MORALES DISTINGUANTUR SECUNDUM DIVERSA OBIECTA PASSIONUM

II *Ethic.*, lect. viii, ix.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quae sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum: ad eandem enim virtutem iustitiae pertinet emere vel vendere domum, et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quae sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

2. PRAETEREA, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur obiecta quae

non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis. Ita scilicet quod de omnibus delectabilibus [α] erit una virtus moralis: et similiter est de aliis.

3. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia [β] pertinent ad unam speciem virtutis. Et eadem ratione, omnia terribilia: et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

4. Praeterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes: sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

Sed contra est quod castitas est circa delectabilia venereorum; abstinentia vero est [γ] circa delectabilia ciborum; et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet: perfectio autem passionis, ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem: passiones autem, secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode comparantur [δ] ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species: secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quae non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est * (* Art. praeced.): et aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quae non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversae virtutes ordinentur.

Et quia diversae passiones ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes * (* D. 775, 1041, 1173.), ut dictum est * (* Art. praeced.); ideo diversitas obiectorum quae respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid bonum cum aliqua arduitate. – Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione; et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res; diversam habitudinem habet ad rationem; et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animae apprehensionem. Et hoc, sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas, propter diversum ordinem ad rationem, diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum; erit pertinens ad virtutem *temperantiae*. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi: et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quae *est circa difficile, sicut et ars*, ut dicitur in II *Ethic.* * (* Cap. III, n. 10. – S. Th. lect. III.)

Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem; vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis quae delectant tactum: quia huiusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiae vel delectationis aut amoris, est *liberalitas*. Circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est *magnificentia*. Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quaedam virtus quae vocatur *philotimia*, idest amor honoris. Si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili * (* 815, 833.): magnificentia vero et magnanimitas in irascibili.

Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitatem habere: sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod praebet se alteri vel in his quae serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quae fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis: et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles * (* *Ethic.*, lib. II, cap. VII, n. 13. – S. Th. lect. IX.) nominat *amicitiam*; et potest dici *affabilitas*. Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta: et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem* * (* Ibid., n. 12.). Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio; et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia [ε] virtus, quam Philosophus * (* Ibid., n. 13.) *eutrapeliam* nominat.

α) *delectabilibus.* – *delectationibus* PG*a*.
β) *delectabilia.* – Om. codices.
γ) *vero est.* – *est* E, om. ceteri. – *et* om. codices.
δ) *comparantur.* – *considerantur* ACDGIpBH, *ordinantur* PsH et *a*; *Obiecta . . . appetitum* om. L.
ε) *alia.* – Om. P.

* Ethic., lib. II, cap. VII. - S.Th. lect. VIII, IX.
* Cf. art. praec. fin.
* Cf. art. 3.

Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem *, sunt decem [ζ] virtutes morales circa passiones *: scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia [η]. Et distinguuntur secundum diversas materias; vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur *iustitia,* quae est circa operationes *, erunt omnes undecim [θ].

Ad primum ergo dicendum quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem: quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est *.

* D. 648.

Ad tertium dicendum quod magis et minus non diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem *.

* S. Th. lect. XXI, XXII.
* In corpore.

Ad quartum dicendum quod bonum fortius est ad movendum quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Unde malum non facit difficultatem rationi, quae requirat virtutem, nisi sit excellens: quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo: et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. – Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem [ι], etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias [κ] ponuntur diversae virtutes morales, ut dictum est *.

ζ) *decem.* – *undecim* ABCDEGIKLpH et *a*, *duodecim* F; cf. Comment. Caiet., num. IV.

η) *et eutrapelia.* – *eutrapelia et iustitia* ABCDEFGIKLpH et *a.* – Pro *Et distinguuntur*, *Distinguuntur* ABCIpD, *Quae distinguuntur* EF, *Distinguuntur autem* H, *Et distinguuntur autem* K.

θ) *undecim.* – *duodecim* ABCDFGIKLpEH et *a.*

ι) *virtutem.* – *difficultatem* ACLpBDH.

κ) *concupiscentias.* – *concupiscentiam* ABCDEFHIKL.

Commentaria Cardinalis Caietani

Omissis singillatim articulis tertio et quarto, quia ille in secundo articulo, hic in quinto tangitur; in articulo quinto dubium primo occurrit simpliciter, et ad hominem, de subiecto numeratarum virtutum. Sed discussio simpliciter singularum in propriis tractatibus, in IIª IIªᵉ, erit: discussio vero ad hominem hic occurrit. Videtur enim Auctor sibi ipsi contrarius de subiecto liberalitatis et magnificentiae. Nam hic utramque ponit in appetitu sensitivo, illam in concupiscibili, hanc in irascibili; et circa passiones, sicut alias enumeratas virtutes. In Tertio autem *Sent.*, dist. XXXIII, qu. II, art. IV, quᵃ 3, et in I *Contra Gent.*, cap. XCIII, et, quod plus urget, superius in I Parte, qu. XXI, art. I, ad I, expresse ponit eas in voluntate, et non in parte sensitiva; et circa operationes, ut distinguuntur contra passiones.

II. Ad hoc dicitur quod tam liberalitas quam magnificentia respicit passionem et operationem, illam propinque, hanc remote: et quod inquantum respicit operationem cum sua materia, puta sumptus pecuniae, est in voluntate; pro quanto respicit passionem, est in concupiscibili. – Et probatur hanc esse mentem Auctoris: quia uti pecunia, quod est principalis actus istarum virtutum, est actus voluntatis; quia uti est actus voluntatis, ut patet superius *.

* Qu. XVI, art. I.

Sed ista solutio nihil valet. Quia, cum una virtus non possit esse in duabus potentiis subiective aequaliter, aut liberalitas erit in concupiscibili ut subest voluntati; aut e converso. Non secundum, ut patet. Nec primum, nisi ratione electionis participatae: quod est commune omnibus virtutibus appetitus sensitivi. Ergo. – Praeterea, Auctor in I Parte * non solum affirmat has esse in voluntate, sed negat eas esse in parte sensitiva. Unde ponere utrumque subiectum, contradicit illi. – Praeterea, stante ista solutione, pari ratione potuisset poni fortitudo in voluntate: et consequenter proprie in Deo. Quoniam ipsa respicit passionem audaciae, et operationem, puta debellationem hostium: et secundum istam operationem, constat quod potest attribui Deo. Et tamen Auctor expresse negat * de fortitudine, quia est circa passiones.

* Loc. cit.
* Ibid.

Dicendum est ergo, ut mihi videtur, quod Auctor aliena opinione superius in I Parte, et in libro *Contra Gent.*, ubi ex proposito haec non tractantur; et sequens alios in anterioribus scriptis, antequam ad summam speculam huius Summae ascenderit; illa dixit. Nunc vero secundum propriam sententiam determinat, sic quod in IIª IIªᵉ *, in qua etiam altius prospexit, confirmat hanc determinationem. Et ratio est, ut ibi dicitur, quia istae virtutes non respiciunt operationes secundum se, ut respicit iustitia et partes eius: sed ut aliqualiter se habent ad passiones, amoris scilicet pecuniae, et spei in illa. Et propterea nec istae virtutes sunt in Deo nisi metaphorice, aut secundum aliquid. – Et eodem modo dicendum est de veritate, quam in I *Contra Gent.* *, numerat inter virtutes circa actiones, et non passiones. Omnes enim hic dicuntur circa passiones.

* Qu. CXXXIV, art. 4, ad I.
* Loc. cit.

III. In eodem quinto articulo, nota, novitie, duo in littera. Primum est, quod cum ibi dicitur quod *unum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, vel etiam ratione,* non est sermo de aliqua re obiecta una secundum numerum aut speciem: sed de unitate obiecti passionis, ut obiectum est illius. Verbi gratia, de amabili, de concupiscibili, de delectabili, etc.: quorum quodlibet, unum specie obiectum passionis, multa rerum genera est comprehendens.

Secundum est, quod cum in littera concluditur quod *virtutes morales distinguuntur vel secundum diversas materias, vel diversas passiones, vel diversa obiecta,* tres modos enumeravit non subordinatos, sed disparatos, coincidentes tamen quandoque. Diversitas namque materiae absque diversitate passionis et obiecti, faciens diversitatem virtutum, invenitur in magnificentia et magnanimitate: quarum utraque est circa spem, utraque circa arduum, sed in diversa materia, pecunia et honore. Et idem apparet in liberalitate et philotimia. – Diversitas vero passionis absque diversitate materiae et obiecti, faciens diversas virtutes, invenitur in fortitudine et mansuetudine: quarum utraque circa tale malum, et utraque circa arduum, secundum diversam passionem, timorem atque audaciam, et iram, versatur. – Diversitas demum obiecti absque diversitate materiae et passionis, diversitatem virtutum faciens, invenitur in veritate, amicitia et eutrapelia seu urbanitate: omnes enim circa dicta et facta humana, et delectationem seu amorem, secundum distincta sunt obiecta, scilicet manifestationem, affabilitatem et delectationem. – Coincidentia autem manifesta est in temperantia et fortitudine: quarum materia et passio et obiectum diversificantur.

* Cf. not. ζ, η, θ.

IV. In eodem articulo, in calce corporis articuli, adverte quod littera corrupta est *, nec in aliquo codice invenire potui verum textum. Unde, quia Aristotelem affert, ex II *Ethic.* corrigendum duxi quoad tres dictiones: quarum duae sunt mutandae, et una delenda. Ubi igitur in littera dicitur quod *secundum Aristotelem sunt undecim virtutes morales circa passiones,* mutetur numerus undenarius in numerum denarium, et legatur: *sunt decem.* – Ubi vero, enumerando virtutes, ultimo loco dicit, *et iustitia;* delendum est,

ut eutrapelia sit ultima. – Cum vero post subiungit, *Si igitur addatur iustitia, quae est circa operationes, erunt omnes duodecim,* mutetur duodenarius in undenarium, et legatur: *erunt omnes undecim.*

Ratio autem quare littera salvari non potest, est tum quia refert se ad Aristotelem: qui, ut patet in II *Ethic.* *, duodecim medietates ponit, sed decem virtutes et duas passiones, et ultra has iustitiam et virtutes rationales. Tum quia iustitia non est virtus circa passiones, sed operationes; ut patet V *Ethic.* *, et hic in articulo tertio. – Et scito, novitie, quod Auctor, cum nota illationis concludens numerum virtutum moralium, dicendo, *Sic igitur patet quod secundum Aristotelem* etc.; non infert ex hoc articulo solo, sed iuncto praecedenti, in quo fortitudinem et mansuetudinem distinxit, ex III et IV *Ethic.* Et propterea, enumerando virtutes, has connumeravit, licet earum in hoc articulo non meminerit.

* Cap. VII. - S. Th. lect. VIII, IX.

* Cap. I, II. - S. Th. lect. I sqq.

V. In responsionibus ad argumenta eiusdem articuli, diligentius notato primam, tertiam et ultimam. Primam quidem, quia ex ea habes differentiam inter unicam operationem et unicam passionem, in diversificando virtutem; ex hoc quod passio repugnat rationi, operatio autem non. Et subtiliter dixit: quia cum habitudo ad rationem constituat virtutis obiectum, et diversa habitudo diversum obiectum; passio, quae secundum se importat aliquid abducens a ratione, importat aliquid egens virtute ad consonam reddendam ipsam rationi, et secundum diversas proprii obiecti materias diversimode ad rationem se habere potest, et sic diversa virtutum obiecta constituet. Operatio autem, quia secundum se rationi non repugnat, secundum omnem sui obiecti materiam, eodem modo ad rationem se habet.

Tertiam autem, quia hic habes quasi exceptionem ab illa maxima, *Magis et minus non variant speciem.* Dico autem *quasi exceptionem:* quia revera non est exceptio, sed per accidens magis et minus variant hic speciem; quia per adiunctam eis diversam specifice habitudinem ad rationem, ut in littera dicitur.

Ultimam autem, quia aurea est tota, et semper memoriae mandanda. Unum tamen restat mirandum in hac materia: quare Aristoteles nullam virtutem moralem posuit circa passionem tristitiae, propriam illi, et tot circa delectationis passionem. Si suscepta esset hic provincia assignandae sufficientiae virtutum moralium, reddenda esset ratio. Sed quia nec Auctor hoc suscepit, nec Aristoteles modo exponitur, alteri loco reservetur.



QUAESTIO SEXAGESIMAPRIMA

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LVIII, Introd.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus *.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

Secundo: de numero earum.

Tertio: quae sint.

Quarto: utrum differant ab invicem.

Quinto: utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUTES MORALES DEBEANT DICI CARDINALES, VEL PRINCIPALES

Infra, qu. LXVI art. 4; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. II, art. 1, qu[a] 2; *De Virtut.*, qu. 1, art. 12, ad 24; qu. V, art. 1.

* Cap. X, n. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. *Quae enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur in *Praedicamentis* *: et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullae earum debent dici principales.

2. Praeterea, finis principalior est his quae sunt ad finem. Sed virtutes theologicae sunt circa finem: virtutes autem morales circa ea quae sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales; sed magis theologicae.

3. Praeterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam: virtutes autem morales ad [α] rationale per participationem, ut supra * dictum est. Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

* Qu. LVI, art. 6, ad 2; qu. LVIII, art. 3; qu. LIX, art. 4, arg. 2.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, *super Lucam* *, exponens illud, *Beati pauperes spiritu* **: *Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet* [β] *temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.* Hae autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

* Lib. V.
** Cap. VI, vers. 20.

Respondeo dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur [γ] loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra * dictum est, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus: huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus: quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; et inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis * patet. Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales.

* Qu. LVI, art. 3.

* Qu. LVII, art. 4; qu. LVIII, art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod, quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum: eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra * dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed *super-humanae*, vel divinae.

* Qu. LVIII, art. 3, ad 3.

Ad tertium dicendum quod aliae virtutes intellectuales a prudentia [δ], etsi sint principaliores quam morales quantum ad subiectum; non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

α) *ad.* – *pertinent ad* Pa.
β) *scilicet.* – Om. codices.
γ) *intelligimur.* – *intelligimus* ABCEFGHIKLpD et *a.*
δ) *a prudentia.* – *est prudentia* F, *et prudentia* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo quaestionis sexagesimaeprimae, adverte, novitie, *cardinalis* vocabulum, ab Ambrosio forte primum introductum, a *cardine* secundum grammaticam derivatum: quia non nisi metaphorice virtuti convenit, et metaphorae a scientia eiectae sint ab Aristotele, in II *Poster.* *: idcirco Auctor, metaphoram explanans, in quo sensu disputandum

* Cap. XII, n. 26.
- S. Th. lect. XVI.

sit, in primi articuli titulo ait: *cardinales, seu principales.* Cardines enim sustinentes ostium, principia sunt sustinendi fixeque versandi ostii. Et inde cardinales illae dicuntur res, seu dignitates, quae quasi sustinent firmantque alias, quasi super eas innixas: quod est principatum tenere. Et inde virtutes illae dictae sunt cardinales, quae virtuosam vitam sustinent, et super quas universa studiosa vita firmatur, ac opera propria explet: quod est esse inter virtutes principales simpliciter, non respectu huius vel illius.

Et nota, novitie, quod non quaeritur de principalibus habitibus, sed virtutibus. Ita quod in ratione et latitudine virtutis ut sic, quaeritur an principalitas debeatur moralibus. Quod est comparare morales intellectualibus: duo enim tantum posita sunt virtutum genera humanarum, de quibus tantum Auctor testatur in corpore se loqui. Et hoc, propter virtutes theologicas.

In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae, nota, vir speculative, responsionem ad primum: et inde perspicies quam bene de Analogia Nominum alibi * scripserimus. * Opusc. Caiet., tom. III, Tract. v (Edit. Lugdun. 1612).

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SINT QUATUOR VIRTUTES CARDINALES

Infra, qu. LXVI, art. 4; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. II, art. 1, qu[a] 3; *De Virtut.*, qu. I, art 12, ad 25; qu. V, art 1; II *Ethic.*, lect. VIII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis * patet. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

* Qu. LVIII, art. 4.

2. Praeterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, et appetitum rectum, ut dicitur in VI *Ethic.* * Ergo solae duae virtutes cardinales sunt.

* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. II.

3. Praeterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II *Moral.* *: *In quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit.*

* Cap. XLIX, al. XXVII, in vet. XXXVI.

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subiecta: et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur *prudentia.* – Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est *iustitia:* vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi: et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia.* Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum: et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur *fortitudo.*

Similiter [α] secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc [β] loquimur: scilicet rationale per essentiam, quod *prudentia* perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem *, quae est subiectum *iustitiae;* et in concupiscibilem, quae est subiectum *temperantiae;* et in irascibilem, quae est subiectum *fortitudinis* *. α β * D. 1199. * D. 231.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus. Sed aliae ponuntur principales unaquaeque in suo genere.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est *. * In corpore.

Ad tertium dicendum quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor, et quantum ad subiectum, et quantum ad rationes formales.

α) *Similiter.* – *Similiter autem et* K, *Et similiter* Pa. | β) *nunc.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis sexagesimaeprimae, reservatur responsio ad primum, ad articulum tertium LXVI quaestionis; ubi ex proposito penes nobilitatem comparatio erit intellectualium et moralium virtutum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ALIAE VIRTUTES MAGIS DEBEANT DICI PRINCIPALES QUAM ISTAE

III *Sent.*, dist. xxxiii, qu. ii, art. 1, qu[a] 4; *De Virtut.*, qu. i, art. 12, ad 26; qu. v, art. 1; II *Ethic.*, lect. viii.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliae virtutes debeant dici magis principales quam istae. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed *magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus*, ut dicitur in IV *Ethic.** Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

* Cap. iii, n. 14. - S. Th. lect. viii.

2. Praeterea, illud per quod aliae virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est huiusmodi: dicit enim Gregorius * quod *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas* α *in ventum portat.* Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

* Homil. VII in Evang.

3. Praeterea, illud videtur esse principale β, quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam; secundum illud Iacobi 1*: *Patientia opus perfectum habet.* Ergo patientia debet poni principalis.

* Vers. 4.

Sed contra est quod Tullius, in sua *Rhetorica* *, ad has quatuor omnes alias reducit.

* *De Invent. Rhetor.*, lib. II, cap. liii, liv.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis de qua loquimur. Quae quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur. Sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter invenitur in ipso rationis imperio; non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra * dictum est. Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quae sunt ad alterum cum aequalitate. Bonum autem refraenandi passiones principaliter invenitur in passionibus quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, praecipue invenitur in periculis mortis, contra quae γ difficillimum est stare.

* Art. praeced.

* Qu. lvii, art. 6.

Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc, dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes: utputa quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam philosophi. Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur. – Unde cessant omnes obiectiones.

Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum, propter principalitatem materiae: puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est; iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis. – Et sic etiam cessant obiectiones: quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut supra dictum est.

α) *paleas.* – *pulverem vel paleas* F.
β) *principale.* – *maxime principale* Pa.
γ) *quae.* – *quos* ABCDGHIL, *quod* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio, mandabis memoriae quod dupliciter istae quatuor virtutes dicuntur principales: vel ut genera; vel gratia praecipuae materiae.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM QUATUOR VIRTUTES CARDINALES DIFFERANT AB INVICEM

III *Sent.*, dist. xxxiii, qu. i, art. 1, qu[a] 3; *De Virtut.*, qu. i, art. 12, ad 23; qu. v, art. 1, ad 1; II *Ethic.*, lect. viii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor praedictae virtutes non sint diversae virtutes, et ab invicem distinctae. Dicit enim Gregorius, in XXII *Moral.**: *Prudentia vera non est, quae iusta, temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; nec fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si praedictae quatuor virtutes essent ab invicem distinctae: diversae enim species eiusdem generis non denominant se invicem. Ergo praedictae virtutes non sunt ab invicem distinctae.

* Cap. i.

2. Praeterea, eorum quae ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiae, attribuitur fortitudini: dicit enim Ambrosius, in I libro *de Offic.**:

* Cap. xxxvi.

Iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur. De temperantia etiam dicit * quod *modum vel ordinem servat omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctae.

* Cap. xxiv.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod ad virtutem haec requiruntur: *primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens* [α] *propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refraenatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere; aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quaelibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ad invicem.

* Cap. iv, n. 3. - S. Th. lect. iv.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Moribus Eccles.* *, quod *quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario affectu:* et subiungit de praedictis quatuor virtutibus. Praedictae ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctae.

* Cap. xv.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, praedictae quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus: ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum [β] labores. Haec autem quatuor sic distincta, non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur: quod dictum est ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti: quod dicebatur ad iustitiam pertinere. In hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat: quod dicebatur pertinere ad temperantiam. Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam; alia vero tria important quandam participationem rationis, per modum applicationis cuiusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur, secundum praedicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus: sed aliae tres non essent virtutes distinctae ab invicem; manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis.

* Art. praeced.

Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales; unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio a qua nomen virtutis accipitur, ut supra * dictum est. Et secundum hoc, manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti.

* Ibid.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Gregorius loquitur de praedictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. – Vel potest dici quod istae quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur. Unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refraenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum; ex hoc ipso redditur habilior ut refraenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc, fortitudo dicitur temperata [γ]. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam: inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I *de Offic.* *, *non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate* [δ].

* Cap. xx.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istae virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum; vel per redundantiam praedictam.

AD TERTIUM DICENDUM quod illae quatuor generales virtutum conditiones quas ponit Philosophus, non sunt propriae praedictis virtutibus. Sed possunt eis appropriari, secundum modum iam * dictum.

* In corpore.

α) *et eligens.* – Om. ABCEFGIKLpDH.
β) *operationum.* – *operum* ABCDEFGHIL.
γ) *temperata.* – *temperantia* ABCEFGHIKLpD.
δ) *voluptate.* – *aliquando possit* addunt Pa, *potest* addit K.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto, manda memoriae redundantiam virtutum *. Et eius causam et modum habes in littera: quod redundat altera in alteram, quia potens in maius, potest in minus; et ex victoria maioris, habilior mens redditur ad vincendum minora.

* Vide resp. ad 1.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM VIRTUTES CARDINALES CONVENIENTER DIVIDANTUR IN VIRTUTES POLITICAS, PURGATORIAS, PURGATI ANIMI, ET EXEMPLARES

III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 4, ad 2; dist. XXXIV, qu. I, art. I, arg. 6; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 8, ad 2.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas. Ut enim Macrobius dicit, in I *super Somnium Scipionis* * [* Cap. VIII.], *virtutes exemplares sunt quae in ipsa divina mente consistunt.* Sed Philosophus, in X *Ethic.* * [* Cap. VIII, n. 7. - S. Th. lect. XII.], dicit quod *ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam* [α] *attribuere.* Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

2. PRAETEREA, virtutes purgati animi dicuntur quae sunt absque passionibus: dicit enim ibidem Macrobius quod *temperantiae purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere.* Dictum est autem supra * [* Qu. LIX, art. 5.] quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. PRAETEREA, virtutes purgatorias dicit * [* Macrob. loc. cit.] esse eorum *qui* [β] *quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis.* Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius, in I *de Offic.* * [* Cap. XXI.], quod *qui despicere se dicunt ea quae plerique mirantur imperia* [γ] *et magistratus, his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto.* Ergo non sunt aliquae virtutes purgatoriae.

4. PRAETEREA, virtutes politicas esse dicit * [* Macrob. loc. cit.] *quibus boni viri reipublicae consulunt, urbesque tuentur.* Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur; ut Philosophus dicit, in V *Ethic.* * [* Cap. I, n. 13. - S. Th. lect. II.] Ergo aliae virtutes non debent dici politicae.

SED CONTRA EST quod Macrobius ibidem dicit: *Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, « Quatuor sunt, » inquit, « quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur; secundae, purgatoriae; tertiae autem, iam purgati animi; quartae, exemplares. »*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit in libro *de Moribus Eccles.* * [* Cap. VI.], *oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci: et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus.* Oportet [δ] igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo: et sic dicuntur virtutes *exemplares.* Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit * [* Cf. Macrob. loc. cit.].

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, *politicae* vocantur: prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam Philosophus dicit, in X *Ethic.* * [* Cap. VII, n. 8. - S. Th. lect. XI.]; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V * [* Vers. 48.]: *Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est:* necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae. Quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transeuntium [ε] et in divinam similitudinem tendentium: et hae vocantur virtutes *purgatoriae.* Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum [ζ] a corpore, et accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam. – Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem: quae vocantur virtutes *iam* [η] *purgati animi.* Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus loquitur de his virtutibus secundum quod sunt circa res humanas: puta iustitia circa emptiones et venditiones, fortitudo circa timores, temperantia circa concupiscentias. Sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

AD SECUNDUM DICENDUM quod virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium. Sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque

---

α) *et prudentiam.* – Om. K, cum Aristot.
β) *qui.* – *quae* PK.
γ) *imperia.* – *scilicet imperia* PKa. – *non* ante *laudi* om. PHa.
δ) *Oportet.* – *Patet* P.
ε) *transeuntium.* – *transcendentium* codices et *a.*
ζ) *excessum* – *recessum* codices et *a.* – Pro *accessum, ascensum* ABCDEHIKL.
η) *iam.* – Om. codices.

*Cf. Macrob. loc. cit. passionibus. Unde Plotinus dicit * quod *passiones politicae virtutes molliunt*, idest ad medium reducunt; *secundae*, scilicet purgatoriae, *auferunt; tertiae*, quae sunt purgati animi, *obliviscuntur; in quartis*, scilicet exemplaribus [θ], *nefas est nominari*. – Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est: alias est virtuosum. Unde parum supra Tullius praemittit: *His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae se dederunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti, a republica recesserunt; cum eius administrandae potestatem aliis laudemque concederent*. Quod consonat ei quod Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei* *: *Otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem*. * Cap. xix.

Ad quartum dicendum quod sola iustitia legalis directe respicit bonum commune: sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V *Ethic.* * dicit Philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam. *Loc. cit. in arg., n. 14.

θ) *in quartis, scilicet exemplaribus*. – *quartas scilicet exemplares* ed. *a*; *in* om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In corpore articuli quinti eiusdem quaestionis sexagesimaeprimae, adverte quod distinctio virtutum moralium in politicas, purgatorias et purgati animi, non est distinctio virtutum secundum essentiam; sed secundum statum, et actus perfectionem. Illimet namque habitus qui modo sunt virtutes politicae, quia passiones ad medium reducunt, proficiunt intantum ut passiones auferant; et usque adeo ascendunt, ut passionum obliviscantur; ut in responsione ad secundum ex Plotino habes. – Potes etiam inspicere hanc esse mentem Auctoris, ex hoc quod virtutes purgati animi dicit esse beatorum. Constat enim ex qu. lxvii * inferius, quod eaedem virtutes morales perseverant in patria, differentes secundum status perfectionem et actus. – Memento tamen quod hic non distinctas has secundum essentiam a moralibus dicimus, comprehendendo sub moralibus acquisitas et infusas morales. Purgatoriae namque et purgati animi morales infusae sunt secundum essentiam: politicae autem morales acquisitae, secundum veritatem, quidquid Plotinus putaverit in homine divino. * Art. 1.

II. In responsione ad primum eiusdem articuli, adverte quod Scotus, in III *Sent.*, dist. xxxiii, somniavit virtutes morales quae sunt circa passiones, posse poni in angelis et in Deo, tali ratione. Angelus in puris naturalibus potest velle mihi bonum temperantiae: ergo in eo potest esse virtus temperantiae. Et eadem ratione in Deo, sublata omni imperfectione. – Antecedens probatur: quia voluntas angeli non est imperfecta, ita ut oporteat ipsam carere hac bona volitione seu electione. – Consequentia probatur: quia talis electio est actus temperantiae. Probatur. Ego habitu temperantiae eligo mihi tale bonum: ergo eiusdem rationis habitu potest mihi quilibet velle tale bonum, quia per *mihi* et *tibi* non variatur ratio formalis habitus.

Praeterea, angelus, praesentato sibi per intellectum obiecto temperantiae, potest recte eligere quid sibi faciendum esset, si convenirent sibi delectationes tactus. Ergo potest in eo esse habitus temperantiae. – Probatur: quia ex frequentatis huiusmodi electionibus fit temperantia.

III. Ad primum horum, neganda est sequela. Et ad eius probationem, negandum est assumptum: quia actus quo mihi aliquis vult bonum temperantiae, non est actus temperantiae, sed amicitiae. Et cum probatur, Quia ego eligo mihi hoc bonum per temperantiam, Ergo et quilibet mihi, etc.: – et antecedens potest negari; et consequentia nihil penitus valet. Antecedens quidem deficit, quia aliud est velle mihi bonum temperantiae: et aliud velle mihi in actu exercito bonum obiectum temperantiae, idest medium in delectationibus tactus. Primum enim desidero mihi etiam intemperatus: secundum, non primum, habet actus temperantiae pro obiecto; secundum exercet ipsum temperantiae actum. – Unde potes distinguere, ut vel sic intelligant moralia. Velle bonum temperantiae, potest intelligi dupliciter: primo, ut est actus exercitus temperantiae; secundo, ut est actus voluntatis habens pro obiecto actum temperantiae ut volitum. Si primo modo sumitur, sic assumptum est verum, quod ego mihi volo hoc bonum per habitum temperantiae. Sed sequela nihil penitus valet. Quia habitus temperantiae non nisi ad habentem se extendit: tum quia est electivus, ac per hoc eorum tantum quae in nostra sunt potestate; tum quia bonum reddit habentem, et opus eius bonum, non alterius; tum quia est agibilis, quo nos sumus formaliter boni, et non est sicut ars bonificativa factibilis extra nos. – Unde cum dicitur quod per *mihi* et *tibi* non variatur ratio formalis habitus, respondetur quod falsum est: quia per *mihi* et *tibi*, idest *in me* et *extra me*, variatur ratio formalis et generica habitus. Unde virtutes morales ab artibus distinguuntur genere, quia illae sunt eius quod in me, et istae eius quod extra, ut patet in VI *Ethic.* * Et miror, immo stupeo, quomodo in mentem huius docti viri cadere potuit ista propositio: cum constet quod intemperata mater vult et conatur filiam habere castam, non per habitum temperantiae, ut patet; nec per actum temperantiae, quia ex frequentatis huiusmodi volitionibus et conatibus erga filiam tantum, nunquam ipsa mater fiet casta. * Cap. iv, v. - S. Th. lect. iii, iv.

Si vero secundo modo sumatur, iam ex dictis constat quod sic velle bonum temperantiae, sive in se sive in alio, non est actus temperantiae; sed amoris naturalis ad se, et amicitiae ad alterum.

IV. Ad secundum * dicitur quod velleitas illa qua quis deliberat se sic electurum et facturum si sibi conveniret, etsi sit actus bonus vel malus moraliter, et ad speciem illius obiecti pertinens; non est tamen actus illius habitus; neque perfectus, qui elicitur ab habitu, neque imperfectus, qui generat habitum frequentatus; ut patet de habitu magnificentiae. Quamvis enim pauper frequenter deliberet se velle magnifica facere si posset, nunquam tamen postea erit magnificus nisi in potentia, quamvis propinqua, ut dicitur in IV *Ethic.* * Et ratio assignatur ex II *Ethic.* **: quia fabricando fabri, abstinendo abstinentes, fortia operando fortes, et universaliter ipsos actus virtutum exercendo, et non solum volendo, virtuosi efficimur; cui autem deest materia virtutis alicuius, non potest se exercere in actu illius virtutis, licet possit appetere exercitium illud. Et propterea, sicut magnificentia non generatur in eo qui magnos sumptus non exercet, quamvis vellet si posset; ita temperantia non generatur in eo qui concupiscentias delectabilium tactus non moderatur, quamvis vellet si posset. – Et quamvis huiusmodi velle si posset, in nobis ad eandem speciem reducatur ad quam * Cf. num. ii. * Cap. ii, n. 13. - S. Th. lect. vii. ** Cap. i, n. 4 sqq. - S. Th. lect. i.

spectat ipsum exercitium, quia actus exercitus in nobis speciem constituens, obiectum fit volitionis, et ad suam trahit speciem; in angelis tamen, in quibus huiusmodi actus exerciti non possunt cadere secundum affectum, nec speciem aliquam constituunt, nec volitionem ad speciem trahunt. Sed sunt in eis huiusmodi volitiones actus iustitiae, qua eorum voluntas eligit in omnibus, etiam conditionatis obiectis, subesse divinae legi. – Et haec dicta sufficiant, ne ridiculo simus philosophis, ponendo univoce virtutes politicas in substantiis separatis.



QUAESTIO SEXAGESIMASECUNDA

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LVII, Introd.

DEINDE considerandum est de virtutibus theologicis *.
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum sint aliquae virtutes theologicae.
Secundo: utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus.
Tertio: quot, et quae sint.
Quarto: de ordine earum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SINT ALIQUAE VIRTUTES THEOLOGICAE

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. 1, art. 4, qu[a] 3; *De Virtut.*, qu. 1, art. 10, 12.

* Text. 17.-S.Th. lect. v.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint aliquae virtutes theologicae. Ut enim dicitur in VI *Physic.* *, *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.* Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

* Qu. LXI, art. 5.

2. PRAETEREA, virtutes theologicae dicuntur quasi virtutes divinae. Sed virtutes divinae sunt exemplares, ut dictum est *: quae quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

3. PRAETEREA, virtutes theologicae dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis rerum [α]. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis, habet ordinem ad primum principium et ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

* Vers. 8 sqq.

SED CONTRA EST quod praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et caritatis dantur praecepta in lege divina: dicitur enim *Eccli.* II *: *Qui timetis Deum, credite illi;* item, *sperate in illum;* item, *diligite illum.* Ergo fides, spes et caritas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicae.

* Qu. v, art. 7.
* Ibid. art. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis * patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra * dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II *Pet.* I *, quod per Christum facti sumus *consortes divinae naturae.* Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi [β] principia virtutes dicuntur *theologicae:* tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.

* Vers. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, essentialiter: et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis: et sic [γ] quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est *. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus: sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum. Unde non sunt exemplares, sed exemplatae.

AD TERTIUM DICENDUM quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

α) *rerum.* – Om. P*a.*
β) *huiusmodi.* – *haec* codices.
γ) *sic.* – Om. PABCDGHIKL*a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis sexagesimaesecundae, notanda sunt duo. Primo, qualitas rationis: quod scilicet ratio in littera posita, procedit ex altera propositione credita, et altera scita. Creditur enim quod simus ordinati ad beatitudinem supernaturalem. Scitur autem quod ad proportionatas operationes per totam vitam fini supernaturali, oportet proportionata principia quoque supernaturalia adesse. Et quia conclusio sequitur debiliorem partem, ideo conclusio non est simpliciter scita. Et propterea Auctor in littera dicit quod etiam ob hoc istae virtutes dicuntur divinae, quia ex sola divina doctrina sciuntur.

Secundo, qualitas harum virtutum. Cum enim finis in operabilibus sit principium; et beatitudo, per hoc quod est finis ultimus, sit primum principium: oportet supponere quod prima principia proxima bonarum operationum, habent beatitudinem pro obiecto; sicut apparet in nobis respectu felicitatis naturalis. In parte namque apprehensiva habemus habitum principiorum, quo inditum est ut beatitudo sit appetenda, omne bonum prosequendum, omne malum fugiendum, et si qua sunt huiusmodi beatitudini annexa: in parte autem appetitiva habemus naturalem inclinationem in bonum proprium, quae plus est quam virtus. Unde consequens est ut ad beatitudinem supernaturalem proportionaliter ordinemur in utraque parte. Et sic prima principia rectarum operationum ad huiusmodi felicitatem ordinantia ut ei commensurata, de ipso ultimo fine Deo, sed ut obiecto supernaturalis beatitudinis, erunt in intellectu et in appetitu; ita inchoantia, per modum habitus, Deum sic sumptum in mente nostra, sicut principia naturalia stabiliunt in ea finem naturalem. Et hoc est quod in littera dicitur, quod per ista principia quae vocantur virtutes theologicae, ita ordinamur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ad finem connaturalem. Sunt ergo istae virtutes de fine, tanquam de obiecto proprio. De virtutibus autem quae sunt de his quae sunt ad finem supernaturalem, quasi proportionatae, infra * erit sermo: sunt enim virtutes morales infusae, ut patebit. * Qu. seq., art. 3.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VIRTUTES THEOLOGICAE DISTINGUANTUR AB INTELLECTUALIBUS ET MORALIBUS

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 4, qu^la^ 3, ad 4; *De Verit.*, qu. XIV, art. 3, ad 9; *De Virtut.*, qu. I, art. 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes theologicae non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicae, si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quae perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales: virtutes autem quae perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicae non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quae ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quae ordinat nos ad Deum: scilicet sapientia, quae est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicae ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Praeterea, Augustinus, in libro *de Moribus Eccles.* *, manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus quod sunt *ordo amoris*. Sed amor [α] est caritas, quae ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis. * Cap. xv. - Cf. qu. LV, art. 1, arg. 4. α

Sed contra, id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis [β]. Sed virtutes theologicae sunt super naturam hominis: cui secundum naturam [γ] conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supradictis * patet. Ergo distinguuntur ab invicem. β γ * Qu. LVIII, art. 3.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem [δ] excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicae specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus. * Qu. LIV, art. 2, ad 1. δ

Ad primum ergo dicendum quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturae humanae: sed theologicae [ε] supernaturaliter. ε

Ad secundum dicendum quod sapientia quae a Philosopho * ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana. Sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt. * *Ethic.*, lib. VI, cap. III, n. I. - S. Th. lect. III.

Ad tertium dicendum quod, licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore communiter dicto; vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quaelibet virtus esse ordo amoris, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra * dictum est. - Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quaelibet alia virtus essentialiter sit caritas: sed quod omnes aliae virtutes aliqualiter a caritate dependeant, ut infra * patebit. * Qu. XXVII, art. 4; qu. XXVIII, art. 6, ad 2; qu. XLI, art. 2, ad 1. * Qu. LXV, art. 2, 4; II^a^ II^ae^, qu. XXIII, art. 7.

α) *Sed amor.* – *Amor autem* codices.
β) *hominis.* – Om. codices.
γ) *naturam.* – *suam naturam* codices.
δ) *rationis cognitionem.* – *cognitionis rationem* ABHIL, *cognitionis finem* E, *cognitionem* F.
ε) *sed theologicae.* – *theologicae autem* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis sexagesimaesecundae, recolito eorum quae in principio Primae Partis * dicta sunt de duplici ordine cognoscibilium de Deo. Et videbis quod ordo eorum quae ratione naturali comprehenduntur, subest ordini eorum quae supra naturalem sunt rationem: et consequenter Deus ipse, ut finis est supernaturalium, induit rationem ultimi totaliter finis. Et propterea in littera dicitur quod ipse Deus est ultimus rerum finis, *prout nostrae rationis cognitionem excedit.* Oportet igitur te cogitare quod totum universum ex naturalibus et ex supernaturalibus unum quoddam sit; et quod Deus ut finis naturalium, est quidem ultimus finis, non simpliciter, sed respectu horum; ut autem est finis supernaturalium, sic est ultimus totaliter finis rerum. Et sic est obiectum nostrae beatitudinis: quae de supernaturalium numero est; et, si non primum, propter unionem personalem in Verbo, secundum tamen locum obtinere videtur.

* Qu. I, art. I, Comment. num. III.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONVENIENTER FIDES, SPES ET CARITAS PONANTUR VIRTUTES THEOLOGICAE

IIa IIae, qu. XVII, art. 6; III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 5; dist. XXVI, qu. II, art. 3, qla I; *De Virtut.*, qu. I, art. 10, 12; I *Cor.*, cap. XIII, lect. II, IV.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicae, fides, spes et caritas. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem, ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Praeterea, theologicae virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur: sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta [α]. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes: sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

3. Praeterea, virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I *ad Cor.* XIII *: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

* Vers. 13.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum: inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

* Art. I.

Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud I *ad Cor.* II *: *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur: et haec sunt credibilia, de quibus est fides. – Secundo vero, voluntas [β] ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem: et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem: et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

* Vers. 9.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat: et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae. Et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quandam important: quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, excedit omnem virtutem homini proportionatam; secundum illud I *ad Cor.* I *: *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.* * Vers. 25.

Ad tertium dicendum quod ad appetitum duo pertinent: scilicet motus in finem; et conformatio ad finem per amorem. Et sic oportet quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes et caritas.

α) *cum sit cognitio imperfecta.* – Om. ABCDEFGHIL*a; cum.... minus virtute* om. K.

β) *voluntas.* – *est voluntas quae* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis sexagesimaesecundae, in responsione ad primum, adverte quod Auctor reddit rationem indigentiae habitus naturalis in intellectu ex indigentia specierum intelligibilium ad intelligendum, non quod putet habitum naturalem in intellectu, qui vocatur intellectus principiorum, esse idem quod species intelligibiles, ut patet ex supra * dictis: sed, quoniam intellectum egere speciebus intelligibilibus ad hoc ut intelligat, est intellectum non esse per seipsum in actu, ita quod possit absque superaddita qualitate exire in actum intelligendi; et ex hoc habetur quod per suam essentiam non potest vim habitus naturalis habere; et experimur in nobis aliquem naturalem habitum ad intelligendum habere, respectu scilicet principiorum tam in speculativis quam in practicis; optime sequitur quod oportet in intellectu ponere aliquem habitum naturalem. Quasi diceret: Respectu finis naturalis, oportet ponere aut habitus naturales; aut potentias supplentes vices habituum. Sed in intellectu non potest poni quod potentia suppleat vicem habitus: quod ex hoc manifestum fit, quia scilicet ex se est adeo in potentia, ut egeat adventitia specie intelligibili, si debet intelligere. Ergo oportet in eo apponere naturalem habitum. In voluntate autem, ipsa potentia vices naturalis habitus optime praebet: quia naturaliter ex seipsa inclinatur ad tendendum in finem naturalem; et est secundum se appetitus naturaliter coaptatus, seu conformis, huiusmodi fini, etc. Et ideo non oportet in ea ponere naturales habitus. Secus autem est respectu supernaturalis finis, ut patet in littera.

* Cf. qu. LIV, art. 4, Coment. num. 2 sqq.

Quid sit autem ista conformitas appetitus ad finem, cum de caritate tractabitur *, patebit: sicut etiam de actu spei **. Nunc enim in universali sermo est. Pro nunc tamen cogita, novitie, amicorum voluntates esse habitualiter conformes per idem velle et idem nolle habitualiter, idest per habitus ad haec inclinantes, quos constat esse amoris.

* IIa IIae, qu. XXIII, art. 2, Comment. ** Ibid. qu. XVII, art. 5, Comment.

II. In responsione ad secundum eiusdem articuli et quaestionis, nota quod tam fides quam spes acquisita est duplex: una respectu eorum quae sub ordine creaturae, seu naturali, cadunt; altera est respectu supernaturalium, scilicet quod Deus est trinus, et incarnatus est, et aliorum huiusmodi. Et licet Auctor in littera non expresse loquatur nisi de fide et spe acquisitis respectu eorum quae sunt in potestate humana, et eas excludat a numero virtutum; si tamen attendatur ratio, videbitur quod eadem ratione nec fides nec spes acquisitae respectu supernaturalium, sunt virtutes. Si enim advertas quod obiectum, habitum et actum proportionaliter sibi invicem respondere oportet, ac per hoc, obiecto supernaturali nec actus nec habitus naturalis proportionatus est; et quod virtutes oportet esse non qualescumque habitus, sed *dispositiones perfecti ad optimum* *, reddentes actus proportionatos obiecto: consequens esse videbis quod fides et spes acquisitae respectu supernaturalium, multo minus sunt virtutes quam fides et spes acquisitae respectu eorum quae sunt in potestate humana. Si enim fides et spes acquisitae respectu possibilium nostrorum, deficiunt a ratione virtutis quia non sunt proportionatae obiectis, quia sunt de visibilibus non videndo, et de possibilibus haberi non habendo, ut in littera dicitur, et bene; quanto magis fides et spes acquisita de credibilibus et sperandis supernaturaliter, deficiunt a ratione virtutis, propter improportionem maiorem, quia scilicet ad supernaturalia ordinant secundum vires naturales. Quod enim hic sit improportio, patet. Quod maior vero, declaratur ex eo quod plus deficit actus secundum vires naturae a perfectione debita ad proportionem tanti obiecti, quam actus fidei de humanis a visione eorum. Hi enim sunt nostri ordinis, et per virtutem creatam potest mens nostra perfici de his: illi autem sunt diversorum ordinum, scilicet naturalis et supernaturalis, et non nisi per Deum infundentem potest mens proportionate perfici de illis. Unde, ut in littera dicitur, fides et spes infusae habent quod sint virtutes ex eo quod sunt divini ordinis essentialiter, et non solum quantum ad materiam: ex hoc enim habent quod actus proportionatos obiectis eliciunt, efficaces ad coniungendum obiectis. Et quamvis imperfectionem evidentiae habeant, iustum tamen est ut *quod infirmum est Dei, fortius sit hominibus.*

* Cf. art. 1, arg. 1.

III. Ex hoc autem habes solutionem tractatorum a Scoto in XXVI distinctione III *Sent.* Habes enim quod ad theologicam virtutem, nisi aequivoce loquamur, exigitur quod sit divini seu supernaturalis ordinis essentialiter; et sic oportet haberi sola infusione divina, ut etiam in primo articulo dictum est. – Habes quoque quod aliud est loqui de habitu theologico; et aliud de virtute theologica. Nam habitus theologicos in nobis acquisitos dari, ut habitum scientiae imperfectae, qualis est theologia nostra, quae inevidens est, et opinionis, et fidei, et dilectionis, et spei, non negamus: virtutes autem theologicas acquisitas dari negamus. Et in promptu causa est: quia improportionata sunt acquisita omnia ad actus infallibiliter rectos et proportionatos supernaturalibus, ut patet ex dictis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM FIDES SIT PRIOR SPE, ET SPES CARITATE

IIa IIae, qu. IV, art. 7; qu. XVII, art. 7, 8; III *Sent.*, dist. XXIII, qu. II, art. 5; dist. XXVI, qu. II; art. 3, qua 2; *De Virtut.*, qu. IV, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate. Radix enim est prior α eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum; secundum illud *ad Ephes.* III *: *In caritate radicati et fundati.* Ergo caritas est prior aliis.

* Vers. 17.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in I *de Doct. Christ.* *: *Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides praecedat caritatem, et caritas spem.

* Cap. XXXVII.

3. Praeterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est *. Sed spes nominat quandam affectionem: est enim quaedam passio, ut supra * dictum est. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

* Cf. art. 2, ad 3. * Qu. XXIII, art. 4.

Sed contra est ordo quo Apostolus ista enumerat *, dicens: *Nunc autem manent fides, spes, caritas.*

* I *ad Cor.*, cap. XIII, vers. 13.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo: scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam

α) *prior.* – *prius* ABCDEGHIL.

* D. 1177. habitus simul infunduntur *). Non enim potest in aliquid motus appetitivus [β] tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. – Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem.

Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem [γ]: eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix *, inquantum est omnium virtutum forma *, ut infra ** dicetur.

* D. 306. * D. 307. ** IIª IIªᵉ, qu. XXIII, art. 8.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum: quod est spei formatae, quae sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare antequam habeat [δ] caritatem, non ex meritis quae iam habet, sed quae sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra * dictum est, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. * Qu. XL, art. 7. Unum quidem sicut principale obiectum: scilicet bonum quod speratur. Et respectu huius, semper amor praecedit spem: nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. – Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum. Et respectu huius, primo quidem spes praecedit amorem; quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum: et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

β) *appetitivus*. – *appetitus* codices.
γ) *praecedit fidem et spem*. – *praecedit et fidem et spem* Ea, *praecedit et spem et fidem* ceteri. – Pro *fides quam spes*, *spes quam fides* codd.
δ) *habeat*. – *homo habeat* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem sexagesimaesecundae quaestionis, nota quod habitus virtutum theologicarum simul infundi, potest intelligi tripliciter. Uno modo, sic quod, quandocumque infunditur una, infundantur tunc omnes. Et hoc est manifeste falsum: quia quotidie fidelibus poenitentibus infunditur habitus caritatis, et non fidei neque spei. – Alio modo, ut quandocumque infunditur una, infundatur vel infusa sit alia. Et hoc non salvat veritatem litterae: quia non salvat simultatem infusionis. Nec est verum: quia si baptizetur adultus in peccato fornicationis perseverans, suscipit fidei speique habitum, suscipiendo characterem, et est vere fidelis; et tamen nec suscepit, nec suscipit caritatem. – Hoc ergo modo intelligitur: quantum est ex parte infundentis, et ratione infusionis; quamvis ex dispositione receptivi, vel quia perdidit unam et non alias, vel est indispositus ad unam et non alias, oppositum contingat. Et hic sensus est formalis et verus. Formalis quidem, quia infusionem, ut infusio est, iudicat. Verus autem, quia quantum est ex parte infusionis, simul omnes infunduntur. Et casus obstantes ex parte receptivi, per accidens eveniunt: accidit enim quod hic qui baptizatur, sit indispositus ad caritatem; et similiter quod hic baptizatus cadat a caritate, quam simul cum fide et spe suscepit.

II. In responsione ad tertium eiusdem articuli, habes quod spes praecedit ordine generationis caritatem, ut actus utriusque respicit Deum, cui spes innititur, et quem caritas amat: quamvis subsequatur, etiam hoc ordine, caritatem, ut actus utriusque respicit futuram beatitudinem, quae obiective est Deus ipse; quam beatitudinem spes respicit ut bonum speratum, et caritas ut amatum. Et quia virtutes istae ordinant, scilicet suos actus, ut respiciunt Deum; ideo dictum est in corpore articuli quod, scilicet ordine originis, spes praecedit caritatem.



QUAESTIO SEXAGESIMATERTIA

DE CAUSA VIRTUTUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LV, Introd.

DEINDE considerandum est de causa virtutum *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum virtus sit in nobis a natura.
Secundo: utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.
Tertio: utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem.
Quarto: utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUS INSIT NOBIS A NATURA

Supra, qu. LV, art. I; I *Sent.*, dist. XVII, qu. I, art. 3; II, dist. XXXIX, qu. II, art. I; III, dist. XXXIII, qu. I, art. 2, qu[a] I; *De Verit.*, qu. XI, art. I; *de Virtut.*, qu. I, art. 8; II *Ethic.*, lect. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus, in III libro *: *Naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus.* Et Antonius dicit, in sermone ad Monachos *: *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est; conditio servetur, et virtus est.* Et Matth. IV *, super illud, *Circuibat Iesus* etc., dicit Glossa *: *Docet naturales iustitias* [α], *scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

* *De Fide Orth.*, lib. III, cap. XIV.
* Cf. eius Vitam apud S. Athanas.
* Vers. 23.
* Ordin.

2. PRAETEREA, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis * patet. Sed id quod est secundum rationem, est homini [β] naturale: cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

* Qu. LV, art. IV, ad 2.

3. PRAETEREA, illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt: dicitur enim Iob. XXXI *: *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini a natura.

* Vers. 18.

SED CONTRA, id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum: quia etiam in daemonibus bona naturalia manent, ut Dionysius dicit, in IV cap. *de Div. Nom.* * Sed virtus non inest omnibus hominibus; et abiicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

* S. Th. lect. XIX.

RESPONDEO DICENDUM quod circa formas corporales, aliqui dixerunt quod sunt totaliter ab intrinseco: sicut ponentes latitationem formarum *. – Aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco: sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata. – Aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet praeexistunt in materia in potentia; et partim ab extrinseco, inquantum scilicet [γ] reducuntur ad actum per agens *.

* Anaxagoras. - Cf. Part. I, qu. XLV, art. 8; qu. LXV, art. 4.
* D. 642.

Ita etiam circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco: ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et haec fuit opinio Platonicorum *. – Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiae agentis: ut ponit Avicenna *. – Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem: ut Philosophus dicit, in II *Ethic.* * Et hoc verius est.

* Cf. Platon., *Menon.* cap. XV sqq.
* *De Anima*, part. V, cap. V.
* Cap. I, n. 2 sqq. - S. Th. lect. I.

Ad cuius manifestationem, oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam *; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus: id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam: inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum.

* D. 731.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia [δ] intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione ali-

---

α) *iustitias.* – *virtutes* Pa.
β) *homini.* – *bonum* codices.
γ) *scilicet.* – Om. codices.
δ) *seminalia.* – *seminaria* Pa.

qui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes: prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. – Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum: consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias.

Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem: praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt secundum quod seminalia [ε] virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus. – Tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

ε) *seminalia.* – *seminaria* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In corpore primi articuli quaestionis sexagesimaetertiae, nota quod illud verbum litterae, *Principia naturaliter cognita sunt seminaria virtutum*, potest dupliciter exponi: scilicet simpliciter, vel accommode. Si enim interpretentur secundum distributionem accommodam, clarum est quod principia consummata dicuntur seminaria ceterarum virtutum, sicut caelum dicitur continere omnia corpora. – Si autem intelligantur simpliciter, idest quod sint seminaria omnium simpliciter virtutum, tunc sumuntur principia secundum naturalem eorum inchoationem in anima. Et sic constat quod sunt seminaria omnium virtutum intellectualium et moralium, quamvis diversimode: quia intellectus sunt inchoationes; scientiae autem et reliquarum sunt activa principia mediate vel immediate, ut patet. Semen namque et inchoationis et principii rationem habet.

II. In eodem articulo primo eiusdem quaestionis sexagesimaetertiae, dubium occurrit de causa reddita in littera quare consummatio virtutum non est a natura, quia *natura est determinata ad unum; consummatio autem virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias.* Dubium, inquam, est non de arte et virtutibus moralibus, sed de intellectu et scientia. Tam nempe ars, quam virtus moralis, principium est actus diversimode se habentis ad diversas vel materias vel circumstantias: temperantia enim principium est concupiscendi aliter potum, aliter cibum, aliter nunc, aliter post, etc. Et hoc ex parte agentis: nam ex parte passi, etiam natura aliter et aliter efficit. Et propterea in littera notanter dicitur, *secundum unum modum actionis:* actio enim ex parte agentis se tenet. – Sed quo pacto intellectus principiorum, et similiter scientia aliqua, diversimode agit secundum diversas materias aut circumstantias, non apparet. Nam intellectus, tam in speculativis quam practicis, uno modo operatur, scilicet, cognitis terminis, solo naturali lumine. Quaelibet autem scientia, demonstrando ex uno primo [uno] modo, unam tantum materiam circa quam versatur, habet. – Et rursus in angelis tam intellectus quam scientia a natura etiam secundum consummationem existens, manifestat quod neutri dissonat a natura esse, scilicet consummationem: natura enim est determinata ad unum non solum in nobis, sed in angelis et in Deo. Ratio igitur litterae deficere videtur.

III. Ad hoc dicitur quod, quia virtutum istarum, scilicet intellectus et scientiae, actus in compositione consistit, ut patet; et compositio secundum diversas materias diversimode a recto fit intellectu: – aliter enim componit scientia rem aliquam cum materia remota, et aliter cum materia necessaria; et similiter intellectus aliter componit ens cum non ente, et aliter totum cum parte, aliter bonum et aliter malum cum prosecutione et fuga: – ideo consummatio harum virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias. Et quamvis unico generalissimo modo, scilicet componendo, et una secundum rationem formalem materia, idest obiecto, unica virtus utatur; cum unitate tamen horum stat diversitas specialium modorum actionis ex parte agentis secundum diversas speciales materias, ut patet ex dictis. – Et quoniam in angelis est notitia evidens et principiorum et conclusionum non componendo, sed sicut nos intelligimus *quod quid est* prima operatione intellectus; ideo in eis non est habitus nec principiorum nec conclusionum, superadditus speciebus intelligibilibus. Et quoniam species intelligibiles possunt esse a natura, consequens est quod in eis habitus intellectualis potest esse naturalis etiam secundum consummationem: in nobis autem, non.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ALIQUA VIRTUS CAUSETUR IN NOBIS EX ASSUETUDINE OPERUM

Supra, qu. LI, art. 2; II *Sent.*, dist. XLIV, qu. I, art. I, ad 6; III, dist. XXXIII, qu. I, art. 2, qu^a 2; *De Virtut.*, qu. I, art. 9; II *Ethic.*, lect. I.



AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia super illud *Rom.* XIV*: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa Augustini *: *Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo; secundum illud *Ephes.* II *: *Gratia estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

* Vers. 23.

* Gloss. Ordin. sine nomine; ex lib. *Sentent.* Prosperi, sent. CVI.

* Vers. 8.

2. PRAETEREA, peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei; secundum illud *Sap.* VIII *: *Didici quod non pos-*

* Vers. 21.

sum esse aliter continens, nisi Deus det [α]. Ergo nec virtutes aliquae possunt in nobis causari ex assuetudine operum; sed solum dono Dei.

3. Praeterea, actus qui sunt in virtutem [β], deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus praecedentibus virtutem.

Sed contra est quod Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

[* S. Th. lect. xvi, xxii.]

Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus, supra * in generali dictum est. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem, considerandum est quod, sicut supra * dictum est, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in *modo, specie et ordine,* ut Augustinus dicit in libro *de Natura Boni* *; sive in *numero, pondere et mensura,* ut dicitur *Sap.* xi *: oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra * dictum est: scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina [γ] est superior regula, ideo ad plura se extendit: ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur.

[* Qu. li, art. 2, 3.] [* Qu. lv, art. 3, 4.] [* Cap. iii.] [* Vers. 21.] [* Qu. xix, art. 3, 4.]

Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari: inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. – Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio: sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus * posuit in definitione virtutis: *quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

[* Super Psalm. CXVIII, serm., xxvi. - Cf. Magr., II Sent., dist. xxvii.]

Et de huiusmodi etiam virtutibus [δ] prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale *. Sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis: quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut supra * dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter *; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria. – Sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis *, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen infra * manifestius fiet [ε].

[* D. 1178.] [* Qu. xlix, art. 3, arg. Sed contra.] [* D. 688.] [* D. 689.] [* Qu. cix. art. 4.]

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est *, virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina sive principia, secundum naturam. Quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis: sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quae fit per participationem rationis, quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

[* Art. 1; qu. li, art. 1.]

α) *det.* – *dederit* Pa.
β) *sunt in virtutem.* – *sunt in virtute* ACEFGILpBD, *praecedunt virtutem* sB, *sunt secundum virtutes* sH, *sunt sine virtute* PKsD et *a;* argumentum om. pH.
γ) *Et quia lex divina.* – *Quia lex divina* AGILpBDH, *Quia autem lex divina* EF, *Sed lex divina* I, *Quae* K, om. C. Pro *ideo, et ideo* ABClpDH.
δ) *virtutibus.* – *virtute* Pa.
ε) *Hoc... fiet.* – *Haec... fient* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis sexagesimaetertiae, adverte quod, licet prima facie Auctor videatur diminutus, quia ad conclusionem universalem, scilicet de omnibus virtutibus, particularem rationem, scilicet habentem locum in practicis tantum, inducit; dum ex hoc quod virtutes humanae ad bonum modificatum regula rationis humanae ordinant, ostendit eas ab actibus humanis in potestate rationis existentibus causari: in practicis enim virtutibus constat bonum earum regulandum humana ratione; in speculativis autem, bonum attenditur secundum conformitatem ad rem, quia bonum earum est verum, quod constat ab eo quod res est vel non est pendere; et sic medium non videtur adaequare conclusionem: – licet, inquam, sic appareat, profundius tamen si speculati fuerimus, inveniemus medium adaequare conclusionem. Nam scientiae actus, in quo eius bonitas consistit, examinatur a ratione humana in principiis: et actus intellectus principiorum a principio humanae rationis etiam, quod vocatur lumen intellectus agentis; in quo est status. Et sicut actus cognoscendi verum dependet a duobus, scilicet a cognoscente et cognito; ita non inconvenit habere duas mensuras, alteram hinc, alteram inde. – Rursus, quia ratio veri, ut patet in IV *Metaphys.* *, consistit in *ens esse, et non ens non esse;* et hoc nisi in dicere, accipere, cognoscere, etc., invenitur: consequens est ut verum ipsum in unoquoque dicente, accipiente, cognoscente, secundum proprii luminis facultatem dicatur, accipiatur, seu cognoscatur; et sic ex parte dicentis, seu scientis, a propria ratione mensuretur. Et quoniam nunc est quaestio de causa virtutum ex parte habentis ipsas, quoniam est quaestio an ex propriis habentis actibus generentur; ideo Auctor, suppositis dependentiis actuum ab obiectis, et commensurationibus eorum ad illa; ex hoc quod sunt ad bonum habentis, et consequenter in aliquali *numero, pondere et mensura* ipsius habentis; posuit principium earum ex parte nostri habere rationem regulae numerantis, ponderantis et commensurantis; ut ex hoc discerneremus quae possunt ex nostris actibus in nobis causari virtutes, et quae non. Virtutes enim, ut sic, rationem boni rationalis habent: principium autem rationalis boni ut sic, regula est. – In sequenti tamen quaestione amplior erit de hoc sermo.

[* S. Th. lect. xvi. - Did. lib. III, cap. vii, n. 1.]

II. In responsione ad secundum eiusdem articuli, pro nunc tantummodo nota quod dupliciter Auctor salvat quomodo stant haec duo simul, *Homo non potest vitare pec-*

catum mortale sine gratia; et, *Homo potest habere virtutes ex assuetudine operum suorum.* Primo, quia actus peccati mortalis stat cum virtute acquisita. Et hoc quoad actus vitiorum contrariorum virtutibus acquisitis. Secundo, quia sunt aliqua peccata mortalia alterius ordinis a vitiis contrariis virtutibus acquisitis, ea scilicet quae contrariantur praeceptis de actibus virtutum theologicarum. Ex hac enim doctrina, iuncta responsioni ad primum, habes quid de virtutibus infidelium sentiendum sit. De hoc tamen latior erit sermo in qu. LXV, art. II.

III. In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota quomodo Auctor, nulli philosophorum secundus, optime invenit in omnium genere virtutum nobilius semper esse generans. Ita quod, licet actus praecedentes habitum virtutis sint secundum se imperfecti, ut tamen ex altiori oriuntur principio, generativi sunt virtutis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ALIQUAE VIRTUTES MORALES SINT IN NOBIS PER INFUSIONEM

Supra, qu. LI, art. 4; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 2, qa* 3; *De Virtut.*, qu. I, art. 10.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo. Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia, ut Dionysius dicit *, *lex divinitatis est ultima per media adducere.* Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est *. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

* *Cael. Hier.*, cap. IV.
* Art. praeced.

2. PRAETEREA, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. PRAETEREA, natura non facit per duo, quod potest facere per unum: et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animae nostrae semina virtutum, ut dicit Glossa *Heb.* I *. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

* Cf. Hieron., Comment. in *Galat.*, cap. I, vers. 15, 16.

SED CONTRA EST quod dicitur *Sap.* VIII *: *Sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem.*

* Vers. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra * dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra * dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

* Art. 1; qu. LI, art. 1.
* Qu. LXII, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus: tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari.

AD SECUNDUM DICENDUM quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem [α], quantum scilicet ad ipsum Deum immediate. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum. α

AD TERTIUM DICENDUM quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum, non se extendit ultra proportionem naturae. Et ideo in ordine ad finem supernaturalem [β], indiget homo perfici per alia principia superaddita. β

α) *inchoationem.* – *inclinationem* ABCEFGHILpD.

β) *supernaturalem.* – *naturalem* ABCFGILpD et *a*, *naturalem non* H.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio eiusdem quaestionis sexagesimaetertiae, dubium ex Scoto, in III *Sent.*, dist. XXXVI *, occurrit, negante has virtutes morales infusas; non tamen solvente rationem s. Thomae. Movetur autem, quia ponere ipsas nec oportet ex parte finis, quoniam finis supernaturalis sufficienter habetur in anima per virtutes theologicas: nec ex parte modi, vel medii, quia fides modum dat operandi inferioribus in ordine ad Deum, et caritas ordinat ad ipsum omnia.

* Art. 3.

Ex parte quoque obiecti, posset ex ipso Scoto argui, ex XXXIV distinctione eiusdem Tertii, ubi impugnat dona. Quia quatuor virtutes cardinales, et tres theologicae, si perfectissime habeantur, sufficienter perficiunt animam nostram respectu omnis obiecti pertinentis ad partem practicam agibilium: ut facile est deducere tam de obiecto naturali, quam supernaturali; tam de fine ultimo, quam de his quae sunt ad finem. Theologicae namque virtutes finem supernaturalem sufficienter respiciunt; et ad ipsum ordinant actus suos, et aliarum virtutum.

II. Sed ut omnibus liqueat quod istas virtutes morales infusas oportet in anima ponere praeter theologicas, ex multis capitibus ostenditur. Primo, ex supernaturalis perfectionis complemento. Inchoatur enim in nobis supernaturalis perfectio per gratiam et virtutes theologicas: et nisi consequerentur virtutes morales supernaturales, perfectio supernaturalis incompleta remaneret; sicut si perfectio naturalis haberet tantum primas virtutes, circa finem scilicet, et non eas quae sunt ad finem. – Secundo, ex proportione effectus ad causam. Oportet enim causis naturalibus effectus naturales, et supernaturalibus supernaturales respondere. Ergo principiis supernaturalibus, qualia sunt virtutes theologicae, oportet assignare effectus supernaturales, quales sunt morales: sicut naturalibus naturales. Et haec est ratio litterae. Et ex hac ratione habes quod huic principio quod est caritas, non est proportionatus actus temperantiae acquisitae, sed infusae. – Tertio, ex parte obiecti. Quia modus impositus in passionibus et operationibus secundum divinam regulam, et impositus secundum humanam rationem, sunt obiecta formaliter distincta: et utrumque oportet habere: et primum ad infusas, secundum ad acquisitas morales spectat. Et haec ratio tangitur in sequenti articulo. – Quarto, ex ordine ad finem. Quia infusae ordinant ad vitam divi-

nam, acquisitae ad humanam: ut in eodem sequenti articulo patet.

Et quamvis Scotus nullam istarum solvat, ac propterea non esset opus ampliori firmitate; ut tamen Scotistae ex propriis se cognoscant, vide quod, si ratio Scoti ex parte obiecti approbaretur, sequeretur in primis quod nec theologicas virtutes oportet ponere infusas. Probatur. Quia ad idem obiectum perficiunt fides, spes et caritas acquisitae de Deo, ad quod perficiunt infusae: et nihil creditur, nihil speratur, nihil amatur infusis, quod non acquisitis. Et quacumque ratione solvent hoc, solvemus etiam de moralibus infusis. Verbi gratia, si dixerint quod non aeque perfecte fit per acquisitas sicut per infusas; ita etiam hic. Et sic de aliis.

Praeterea, si non ponerentur virtutes morales infusae, sequeretur quod baptizato puero, vel adulto quasi neutrali secundum virtutem vel vitium acquisita, non sufficienter provisum esset. Quia perfectus esset respectu finis tantum, ex quo nullam moralem infusam aut acquisitam haberet virtutem. Et sic non posset sequi operatio perfecta in appetitu inferiori: quia ipso existente imperfecto, operatio non potest sequi perfecta; sequitur enim deteriorem partem, ut conclusio in syllogismo. – Dicito ergo quod, sicut ex articulis fidei multa deducimus credenda ex illis, ita ex theologicis virtutibus revelatis virtutes morales deducimus ponendas in anima, ut patet ex dictis.

* Cf. num. I.

III. Ad rationes ergo in oppositum * dicitur quod necessitas ponendi has virtutes est ex fine originaliter, non in se, sed in his quae sunt propter se. Oportet enim animam divine se habentem ad finem, divine quoque se habere ad ea quae sunt ad finem, si proportionata omnia esse debent. – Oportet etiam ponere easdem propter modum, seu medium. Nam sicut in virtutibus acquisitis synderesis non ponit medium nisi mediante prudentia, et morales appetitivae medium illud exequuntur; ita in infusis fides, finem ultimum firmans et largiens, mediante prudentia infusa, medium moralibus infusis imponit, et illas oportet medium illud habilitare. Fides ergo medium non dat nisi remote: prudentia autem infusa proxime. Oportet autem Dei opera perfecta esse; ut et prima et proxima habeantur principia.

Ex parte quoque obiecti, oportet easdem ponere. Quia aliud est loqui de obiecto formali; et aliud de materia virtutum. Et licet per septem illas virtutes perficiamur circa omnem materiam; non tamen circa omne obiectum formale. Idest, perficimur circa omne obiectum, sed non secundum omnem rationem formalem, ut patet ex dictis *. * Num. II.

Ad id autem quod additur, quod virtutes morales acquisitae, ut imperantur a caritate, ordinantur ad ultimum finem supernaturalem: respondetur quod hoc verum est, sed non sufficit. Quod dupliciter patet. Primo, quia ad ipsum non ordinantur acquisitae ut ad proportionatum secundum se, sed ex parte ordinantis tantum: virtutes autem morales infusae ordinantur ut secundum se proportionatae ad talem finem supernaturalem. Cum enim utroque modo contingat aliquid ordinari ad supernaturalem finem, ille actus ordinatur in illum ut proportionatus secundum se, cuius proximus finis in illum ordinatur. Constat autem quod bonum secundum regulam divinam, quod est proprius finis moralis infusae, et bonum secundum humanam regulam, quod est proximus finis acquisitae, ita se habent quod hoc est humani, illud divini ordinis: et consequenter hoc ex alio tantum, illud etiam ex se habet quod ad Deum supernaturalem finem ordinetur. – Secundo quia, ut ex supradictis * patet, virtutes morales ordinantur a caritate ad Deum, ut res improportionatae ipsi caritati, utpote inferioris ordinis. Oportet autem caritatem media habere sui ordinis, etc. – Accedit ad hoc, in Clementin. *de Sum. Trin. et Fid. Cath.*, cap. *Fidei catholicae,* auctoritas decernens virtutes infundi in baptismo. Et quia non dicit has vel illas virtutes, omnes quas theologi infundi in baptismo unitas tenent, intellige. * Ibid.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VIRTUS QUAM ACQUIRIMUS EX OPERUM ASSUETUDINE, SIT EIUSDEM SPECIEI CUM VIRTUTE INFUSA

III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 2, qu[a] 4; *De Virtut.*, qu. I, art. 10, ad 7, 8, 9; qu. V, art. 4.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes infusae non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa, secundum praedicta *, non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusae differunt specie ab acquisitis. * Art. praeced.

2. PRAETEREA, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiae infusae, et acquisitae: scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. PRAETEREA, virtus acquisita et infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum, et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, et quem generat natura; et oculus quem caeco nato dedit, et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, et infusa.

SED CONTRA, quaelibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur: *quam Deus in nobis sine nobis operatur,* ut supra * dictum est. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est eiusdem speciei cum infusa. * Art. 2; qu. LV, art. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est *, secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria: sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis: materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur [α] in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum: secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo *castiget corpus suum, et in servitutem redigat* *, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia in- * Qu. LIV, art. 2; qu. LVI, art. 2; qu. LX, art. I. * *Ad Cor.* I, cap. IX, vers. 27.

α) *qui imponitur.* – *impositus* codices.

fusa et acquisita differunt specie: et eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur *: non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus, in III *Polit.* *, quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias β. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei* *; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas *.

* D. 693.
* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. III.
* Ad Ephes., cap. II, vers. 19.
* D. 205, 1111, 1180.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem; sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est *.

AD SECUNDUM DICENDUM quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et temperantia infusa, ut dictum est *. Unde non habent eundem actum.

AD TERTIUM DICENDUM quod oculum caeci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam: et ideo fuit eiusdem speciei. Et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito *, ut dictum est **.

* In corpore.
* Ibid.
* D. 19, 1038, 1183.
** In corpore.

β) *politias.* – *politicas* PABCEFGILpDHK et ed. *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto, nihil addendum occurrit supradictis, nisi quod ex responsione ad tertium memor sis colligere quod infusio dupliciter se habet ad virtutes: scilicet per se, et per accidens. Nam virtutibus acquisibilibus per actus nostros, accidit infundi: quia si infundantur, ordinantur ad actum eundem specie ad quem ordinantur acquisitae, sicut oculi miraculose dati. Virtutibus autem non acquisibilibus, cum ordinentur ad actus distinctos specie ab his qui nati sunt fieri ab acquisitis, non accidit, sed per se convenit infundi; ita quod ex natura sua habent quod vindicent sibi infusibilitatem. Et propterea in definitione virtutis sumpta ab Augustino *, dicitur: *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Et hoc scito applicare, cum tractatur an, vel quomodo infusio variet speciem rei infusae.

* Cf. arg. *Sed contra.*



QUAESTIO SEXAGESIMAQUARTA

DE MEDIO VIRTUTUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LV, Introd.
α
* Qu. LXV.
* Qu. LXVI.
* Qu. LXVII.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum *. Et primo quidem, de medio virtutum; secundo, de connexione virtutum [α] *; tertio, de aequalitate earum *; quarto, de ipsarum duratione *.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum virtutes morales sint in medio.
Secundo: utrum medium virtutis moralis [β] sit medium rei, vel rationis. β
Tertio: utrum intellectuales virtutes consistant in medio.
Quarto: utrum virtutes theologicae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUTES MORALES SINT IN MEDIO

Iª IIªᵉ, qu. XVII, art. 5, ad 2; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 3, quª I; *De Virtut.*, qu. I, art. 13; qu. IV, art. I, ad 7; II *Ethic.*, lect. VI, VII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat rationi medii. Sed de ratione virtutis est ultimum: dicitur enim in I *de Caelo* *, quod *virtus est ultimum potentiae*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

* Cap. XI, n. 7, 8. - S. Th. lect. XXV.

2. Praeterea, illud quod est maximum, non est medium. Sed quaedam virtutes morales tendunt in aliquod maximum: sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV *Ethic.* * Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

* Cap. II, III. - S. Th. lect. VI sqq.

3. Praeterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur, per hoc quod tendit ad extremum. Sed quaedam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum: sicut virginitas, quae abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est [γ] perfectissima castitas. Et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

γ

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens.*

* Cap. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis * patet, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae: sicut bonum in artificiatis est ut consequantur [δ] regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea: sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. – Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

* Qu. LV, art. 3.
δ

Ad primum ergo dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic, secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas: excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus secundum substantiam medietas est*, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: *secundum optimum autem et bene, est extremitas*, scilicet secundum conformitatem rationis.

* Cap. VI, n. 17. - S. Th. lect. VII.

Ad secundum dicendum quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias: unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias, per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta eius in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum: sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias cir-

α) *virtutum.* – Om. codices.
β) *moralis.* – *vel rationis* ABCGIKLpDH, om. PsH et *a.*
γ) *et est.* – *est* ABCDELpH, *quod est* G, *est tamen* K.
δ) *consequantur.* – *sequatur* PKa.

cumstantias, sic habet rationem medii; quia in hoc tendunt [ε] huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet. Excessus autem, si in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit, in IV *Ethic.* *, quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus; eo autem quod ut oportet, medius.*

* Cap. III, n. 8. - S. Th. lect. VIII.

Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quae est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet; idest secundum mandatum Dei, et propter vitam aeternam *. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam; erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum: ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

* D. 1166.

ε) *tendunt.* – *maxime tendunt* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo quaestionis sexagesimaequartae mox dubium occurrit, quomodo consistere in medio inter proprietates virtutis computetur: cum expresse in II *Ethic.* ponatur in definitione virtutis moralis, quae in littera, in argumento ad oppositum, affertur, quamvis non tota. – Sed hoc facile solvitur a recolentibus quod saepe proprietates notiores admittuntur in definitionibus, ut latentes differentiae insinuentur.

In titulo primi articuli, adverte quod virtutem consistere in medio contingit dupliciter: scilicet essentialiter, et causaliter. Secundum essentiam virtus est in medio, quae est in medio duorum vitiorum: sicut temperantia inter luxuriam et insensibilitatem. Et hoc non convenit omni virtuti: quia non convenit iustitiae, ut patet in V *Ethic.* * Et de tali medio non est hic quaestio. – Secundum vero effectum dicitur esse virtus in medio, quae in materia propria circa quam est, medium facit inter plus et minus illius, seu in illa, ad illam, illi, etc. Sicut iustitia in emptione medium ponit inter plus in emptore et minus in venditore, pretium aequivalens dando venditori, vel e converso: et temperantia medium ponit inter plus et minus delectari, delectationem capiendo quando, ubi, sicut oportet, etc. Et hoc, ut patebit *, convenit omni virtuti, exceptis theologicis. Et de tali medio est quaestio omnium articulorum huius quaestionis.

* Cap. v, n. 17, 18. - S. Th. lect. x.

* In hac quaest.

II. In responsione ad tertium primi articuli, non te conturbet quod Auctor ponat tam virginitatem quam paupertatem mediam inter superfluum et diminutum alterius ordinis; dum superfluum ponit in superstitione vel vana gloria, et diminutum in transgressione voti, quae constat esse secundum se vitia extrema alterius virtutis, puta religionis et philotimiae seu magnanimitatis. Fecit namque hoc Auctor, quia nec virginitas nec paupertas habet specialem rationem virtutis, et consequenter specialia extrema inter quae mediet, infra proprias materias in ordine ad regulam tam humanam quam divinam; sed ex extrinseco fine et religionis actu, scilicet voto, ut in IIª IIªᵉ * tractabitur plenius. Quia igitur ex extrinseco rationem sumit specialis virtutis, consequens fuit ut ex extrinseco extrema adhiberentur.

* Qu. CLIII, art. 3, Comment.; qu. CLXXXVI, art. 3, ad 3.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MEDIUM VIRTUTIS MORALIS SIT MEDIUM REI, VEL RATIONIS

IIª IIªᵉ, qu. LVIII, art. 10; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. 1, art. 3, quª 2; *De Virtut.*, qu. 1, art. 13.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI *Metaphys.* *, est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

* S. Th. lect. IV. - Did. lib. V, cap. IV, n. 1.

2. Praeterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum; sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Praeterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiae, ut dicitur in V *Ethic.* * Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

* Cap. III, n. 12, 13; cap. IV, n. 8, 9. - S. Th. lect. V, VII.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos, determinata ratione.*

* Cap. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.

Respondeo dicendum quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo, secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur. Et sic, quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivae; medium virtutis moralis non est medium rationis. – Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia. Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis: quia, sicut dictum est *, virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam.

* Art. praeced.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei: et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos: et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est quia iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra * dictum est: et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicui-

* Qu. LX, art. 2.

que quod debet, et non plus nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo [α], propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones: et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis. – Tertia vero ratio procedit de medio iustitiae.

α) *modo.* – *apud omnes* addunt EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In secundo articulo eiusdem sexagesimaequartae quaestionis, nota terminos quibus in virtutibus utimur: scilicet *medium rationis*, et *medium rei*. Medium rationis, cum sit modus in materia alicuius virtutis secundum conditiones regulae, exigit duo: scilicet materiam, et conditiones rationis. Ita quod consistit medium rationis in affirmatione utriusque, scilicet materiae propriae, et omnium conditionum spectantium ad rationem rectam: verbi gratia, medium rationis in temperantia est delectari quando, sicut, quare oportet, etc. – Extrema autem sumuntur penes negationem unius, et affirmationem alterius: ita quod superfluum affirmat materiam, negatis conditionibus; diminutum vero negat materiam, affirmatis conditionibus. Verbi gratia, uti delectationibus non quando, non quare, non ubi oportet, etc., superfluum est: est enim delectationibus, quae sunt temperantiae materia, plusquam oportet uti. Non uti autem delectationibus quando oportet, quare oportet, etc., diminutum: est namque minus delectari quam oportet.

Medium autem rei consistit in aequalitate rei ad rem, seu ad personam alteram. Aequalitas autem cum duplex sit, scilicet duarum quantitatum, sicut duo pedalia sunt aequalia, et quinque et quinque sunt aequalia, et haec vocatur aequalitas arithmetica; et duarum proportionum, sicut proportio sex ad quatuor, et duodecim ad octo, sunt aequales utrobique, utrobique enim est sesquialtera proportio, idest continentia totius et dimidii: utraque invenitur in iustitia. Nam commutativa iustitia observat medium secundum aequalitatem quantitatum: nam quantum valet quod accipit, tantum valet quod dat; ut patet in emptione. Iustitia vero distributiva observat medium secundum aequalitatem proportionum: nam eandem proportionem facit inter bona quae distribuit, quam habent inter se personae quibus distribuitur. – Extrema autem in aequalitate quantitatum, sunt plus et minus secundum quantitatem, ut patet. Extrema autem in aequalitate proportionum, sunt plus et minus secundum proportionem: ita quod si, verbi gratia, inter personas est proportio sesquialtera, superfluum erit si inter res distributas sit proportio dupla, in qua continetur totum bis; diminutum vero, si inter res distributas esset proportio sesquitertia, aut sesquiquarta, in qua continetur totum et tertia pars vel quarta tantum.

II. Et quoniam medium rei ad alterum est, consequens est ut sit medium inter plus uni, et minus alteri: vel ita quod plus sit mihi et minus alteri, ut in commutationibus; vel ita quod plus uni parti et minus alteri, ut in distributionibus. – Medium autem rationis, quia continet sub se commensuratum sibi et commensuratum alteri, abstrahit et sibi et alteri: sicut animal ab homine et leone. Propter quod, medium rationis in communi, consistit inter plus et minus secundum rationem: in speciali autem, dissimiliter. Nam in virtutibus circa passiones, medium rationis consistit inter plus et minus mihi ipsi eligenti, sicut medium consistit in commensuratione ad meipsum: et propter hoc dicitur in littera quod medium in passionibus sumitur *quoad nos*. In iustitia autem, medium rationis consistit inter plus uni et minus alteri, sicut et medium rei. Quia non solum aequalitatem eandem quam rei medium exigit, recta ratio imponit * iustitiae; sed conditiones etiam nullas ei apponit nisi redundantes in aequalitatem vel inaequalitatem rei: reddere namque debitum recta ratio dictat iustitiae, quando et ubi oportet, pro quanto faciunt vel tollunt rationem debiti. – Et propterea esto cautus, ut discernas circumstantias in materia iustitiae dupliciter inveniri: primo, ut redundant in aequale vel inaequale, idest ut pertinent ad rationem debiti; alio modo, ut sunt communes circumstantiae actus virtuosi. Verbi gratia, reddere mutuo acceptum die statuto, spectat ad rationem debiti: reddere autem illo die hora incompacta, puta qua sumit cibum, impertinens est iustitiae; non enim iniusti, sed imprudentis est haec electio. Et propterea in littera dicitur quod medium rationis in iustitia est medium rei.

* *non impunit* P et ed. 1514.

Et ex hoc provenit quod extrema, scilicet plus et minus, in iustitia non sumuntur secundum affirmationem materiae et negationem conditionum, et e contra, ut in aliis moralibus virtutibus; sed secundum plus uni et minus alteri. – Et hinc etiam provenit quod iustitia non est media inter duas malitias, sicut aliae virtutes morales, quae mediant inter affirmationem materiae et negationem conditionum ut superfluum, et negationem materiae et affirmatas conditiones ut diminutum. Nam si medium rationis et extrema in iustitia sumerentur secundum conditiones, ut in aliis, et non praecise ut redundant in medium rei; contingeret accipere extrema vitia, ut in aliis. – Et haec sint hic dicta pro intellectu medii et extremorum in virtutibus, pro clarificanda novitiorum mente.

III. In eodem secundo articulo eiusdem sexagesimaequartae quaestionis, declarandum occurrit novitiis quod prima ratio pro tanto dicitur in littera quod procedit de medio rationis subiective, quia concludit quod medium rationis, quia bonum est rationis, est in ipsis actibus rationis tanquam in rebus ipsis: sicut medium rationis causaliter, quod scilicet a ratione impositum est operationibus et passionibus, est in passionibus et operationibus tanquam in rebus ipsis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES CONSISTANT IN MEDIO

III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 3, qu^a 3; *De Virtut.*, qu. I, art. 13; qu. IV, art. I, ad 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulae rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Praeterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali: dicitur enim in II *Ethic.* *, quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Si

* Cap. VI, n. 15. – S. Th. lect. VII.

igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem. Et sic procedetur [α] in infinitum in virtutibus.

3. PRAETEREA, medium proprie est inter contraria; ut patet per Philosophum, in X *Metaphys.** Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas: cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et aegrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

* S. Th. lect. IX. - Did. lib. IX, cap. VII, n. 3 sqq.

SED CONTRA EST quod ars [β] est virtus intellectualis, ut dicitur in VI *Ethic.**; et tamen artis est aliquod medium, ut dicitur in II *Ethic.** Ergo etiam virtus intellectualis consistit in medio.

* Cap. II, n. 6; cap. III, n. 1. - S. Th. lect. II, III. * Cap. VI, n. 9. - S. Th. lect. VI.

RESPONDEO DICENDUM, quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficere, sicut dictum est *. Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut supra * dictum est. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculativae quidem virtutis, verum absolute, ut in VI *Ethic.** dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum.

* Art. 1. * Qu. LVI, art. 3. * Cap. II, n. 3. - S. Th. lect. II.

Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re: res enim est mensura intellectus nostri *, ut dicitur in X *Metaphys.**; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est: defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

* D. 872. * S. Th. lect. II. - Did. lib. IX, cap. I, n. 14.

Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. – Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est*: et per conformitatem ad ipsam, accipitur in ipsa medium.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus: quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

AD TERTIUM DICENDUM quod ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum: et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine *Peri Hermeneias**. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens: tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid [γ]. Unde esse et non esse sunt contradictoria: sed opinio qua opinamur quod *bonum est bonum,* est contraria opinioni qua opinamur quod *bonum non est bonum.* Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

* Cap. XIV. - Suppleme. Caiet. ad Comment. s. Th., lib. II, lect. XIII, XIV.

α) *procedetur.* – *proceditur* PCIa, *procederetur* K.
β) *ars.* – *consistit in medio quae* add. EF; et om. *et tamen... Ethic.*
γ) *aliquid.* – *esse* addunt Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio eiusdem sexagesimaequartae quaestionis, multa dubia simul solvenda occurrunt. Primum est, quomodo virtus intellectualis quae vocatur intellectus, sit in medio: cum careat contrario. Non enim contingit oppositum primorum principiorum opinari, affirmando aut negando.

Secundum est, quomodo stant haec duo simul: quod verum intellectus practici consistit in *confesse se habere appetitui recto,* ut superius * ex VI *Ethic.* dicitur; et quod veritas eiusdem habeat pro mensura res, et sit mensura appetitus. Ex primo enim habetur quod dependet ab appetitu, et consequenter mensuratur ab eo.

* Qu. LVII, art. 5, ad 3. - Cf. Comment. num. VI.

Tertium est, quomodo hic dicitur quod virtutis intellectualis mensura non est aliquod genus virtutis, ut patet in responsione ad secundum: et tamen superius in qu. LXIII, art. 2, dictum est quod duplex est regula boni hominis, ad quod ordinatur virtus, scilicet humana ratio et lex divina.

II. Ad evidentiam horum omnium, distingue quod virtutes omnes dupliciter possunt accipi, scilicet secundum se, et ex parte nostri: et utroque modo regulam habent. Et in littera quidem quamvis de solis theologicis virtutibus fiat ista distinctio, in articulo sequenti; veritatem tamen habet extensa ad omnes virtutes, diversimode applicata. Nam virtus intellectualis, quoad cognoscere, secundum se consideratur, quando in ordine ad rem cognitam sumitur: ex parte vero nostri, cum secundum modum quo in nobis fit aut est, accipitur. Quoad dirigere vero, quod addunt practicae supra speculativas, secundum se sunt ipsae regulae, et respiciunt regulabilia per eas: unde ex parte tantum nostri regulam habere possunt, secundum quam in nobis fiunt aut sunt. Virtutes quoque morales secundum se obiecta respiciunt: ex parte autem nostri, principia quibus in nobis fiunt et sunt. Et quia Auctor sic de virtutum mensura et medio secundum se loquitur, ut in art. 4 manifestatur; ideo obiecta omnia, quae ex parte nostri se tenent, nihil officiunt proposito.

III. Et ut ad singula descendamus, cognitio in primis principiorum secundum se est in medio duorum contrariorum: verbi gratia, huic acceptioni, *Totum est maius sua parte,* contrariatur secundum se, ut superfluum, *Totum est minus sua parte,* et ut deficiens, *Totum non est maius sua parte:* quamvis ex modo quo haec cognitio est in nobis, quia scilicet naturaliter est in nobis, contraria loca habere non possunt.

Verum quoque intellectus practici secundum se quidem a rebus pendet, quoad cognoscere: ex parte autem nostri, ab appetitu recto, qui facit nobis apparere finem secun-

dum ipsius appetitus dispositionem. Quoad dirigere vero, ut dictum est *, ipsa intellectualis virtus est regula; et nostro lumini rationis naturalis et appetitui commensuratur, ut superius * declaratum fuit.

* Num. praeced.

* Qu. LVII, art. 5, Comment. num. II; qu. LVIII, art. 5, Comment. n. VII.

Eadem etiam ratione, virtutis intellectualis secundum se mensura, nec practicae nec speculativae est aliquod virtutis genus: procederetur enim in infinitum. Sed virtutum moralium mensura quia est obiectum nostra vel divina regula modificatum, ideo aliud virtutum genus, ad quod pertinet mensura illa, mensura est. Aliquarum autem virtutum intellectualium, puta prudentiae et scientiae, quae ad principia per se nota examinantur, mensura quoque aliud virtutum genus secundum se et ex parte nostra est. Primarum autem virtutum intellectualium, scilicet intellectus et synderesis, mensura etiam ex parte nostri non est aliqua virtus: sed solum naturale lumen ex parte nostra, et res cognita secundum se. – Et sic patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VIRTUTES THEOLOGICAE CONSISTANT IN MEDIO

IIª IIªᵉ, qu. XVII, art. 5, ad 2; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 3, quª 4; *De Virtut.*, qu. I, art. 13; qu. II, art. 2, ad 10, 13; qu. IV, art. 1, ad 7; *Rom.*, cap. XII, lect. I.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. PRAETEREA, medium virtutis accipitur, moralis α quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum, et appetitum, ut supra * dictum est. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

* Qu. LXII, art. 3.

3. PRAETEREA, spes quae est virtus theologica, medium est inter desperationem et praesumptionem. Similiter etiam fides incedit media inter contrarias haereses, ut Boetius dicit, in libro *de Duabus Naturis* *: quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter haeresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas; et haeresim Eutychis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

* Cap. VII.

SED CONTRA, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum. Sed circa Deum, qui est obiectum virtutis theologicae, non contingit peccare per excessum: dicitur enim *Eccli.* XLIII *: *Benedicentes Deum, exaltate illum quantum potestis: maior enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

* Vers. 33.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis. Et sic mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius. Et ista est mensura excellens β omnem humanam facultatem: unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio: sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum.

* Art. I.

Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra: quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando, secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram quam transcendere contingit. Quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam: virtutes autem theologicae in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

AD TERTIUM DICENDUM quod spes est media inter praesumptionem et desperationem, ex parte nostra: inquantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita. – Similiter etiam fides est media inter contrarias haereses, non per comparationem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere: sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis * patet.

* Art. praeced., ad 3.

α) *accipitur, moralis.* – *moralis accipitur* PEH*a*. | β) *excellens.* – *excedens* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem sexagesimaequartae quaestionis, dubium occurrit de illa propositione universali assumpta in littera, arguendo in oppositum, scilicet: *In omnibus in quibus virtus consistit in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum.* Videtur enim hoc falsum de iustitia: nam consistit in medio, et non contingit peccare

nisi uno modo, scilicet per defectum. Quilibet enim iniustitiam faciens, violat aequalitatem quia declinat in minus alteri, cui debetur aequale. Si enim declinaret in maius illi, non esset iniustitia, ut patet in commutativa iustitia: et etiam in distributiva, in qua si quis maius quam persona mereatur det, ideo violat aequalitatem, quia alterum minuit hic excessus.

II. Ad hoc dicitur quod medium iustitiae contingit violari utroque modo, scilicet per excessum et defectum. Diversimode tamen contingit hoc circa medium iustitiae, et aliarum virtutum. Nam extrema medii aliarum virtutum constituunt diversa vitia, inter quae media est virtus ipsa, ut patet in II *Ethic.* *: et propterea alio vitio peccatur secundum excessum, et alio peccatur secundum defectum. Extrema autem medii iustitiae non constituunt diversa vitia: et propterea uno et eodem vitio peccatur per excessum et defectum. Et non solum uno vitio, sed uno actu numero, ut patet in furto: simul enim violat medium minus alteri, et plus sibi faciendo. Et simile est in distributionis violatione: simul enim minus uni, et plus alteri tribuitur.

* Cap. VI, n. 15; cap. VII. - S. Th. lect. VII, VIII, IX.

Nec obstat si quandoque solum minus videatur fieri alteri, et nulli plus; ut in incendiis et huiusmodi. Hoc enim ostendit quod medium iustitiae principaliter violatur in minus. Et vere sic est: quia, cum aequale sit ad alterum, per minus illi directe violatur. Sed tamen semper concomitatur plus alicui, vel in re vel in potestate. – Sat est ergo litterae quod, ubicumque est virtus in medio, contingit et per excessum et per defectum peccare: sive simul sive separatim, sive uno sive pluribus vitiis, non est curae.

III. In eodem quarto articulo dubium primo occurrit ex Scoto, in III *Sent.*, dist. XXVI, docente quod potest concedi quod virtus theologica est proprie in medio, non ex parte obiecti, sed actus: ita quod, licet non possit tendere in nimis verum aut bonum, quia tendit in infinitum obiectum, potest tamen nimis tendere in illud; et sic virtus theologica moderatur actum, ut medio modo tendat. Et consequenter fides est media inter levitatem, iuxta illud, *Qui cito credit, levis est corde* *, et pertinaciam violantis rationem; et spes inter praesumptionem et desperationem.

* *Eccli.* cap. XIX, vers. 4.

Dubium secundo occurrit specialiter de medio respectu fidei. Videtur enim quod secundum se habeat medium: quia obiectum suum, quod est quid complexum, puta *Deum esse trinum*, et huiusmodi, habet extrema, scilicet *Deum non esse trinum,* et *Deum esse trinum essentialiter;* hoc enim est superfluum, illud diminutum.

IV. Ad primum horum dicitur, primo, quod positio illa Scotica est contra divum Thomam, et veritatem. Contra divum quidem Thomam, expresse dicentem hic de modo actus, quod non potest esse excessivus: scilicet quod non potest quis nimis credere, nimis sperare, nimis amare, tendendo in Deum. Contra veritatem vero, quia constat quod non potest Deus amari nimis, ita quod actus amandi Deum ita excessivus: immo modus amandi Deum, secundum Bernardum *, est *sine modo amare.* – Nec est verum quod de fide dicitur. Quoniam licet *qui cito credit, levis sit corde;* non tamen qui cito credit Deo, levis est corde. Praesumptio quoque, ut patet in responsione ad tertium, non est vitium quia nimis speret in Deum: sed quia sperat bonum excedens propriam conditionem. – Unde concessio ista non solum ut falsa, sed ut mala, utpote ponens modum dilectionis Dei, procul abiiciatur.

* *De Diligendo Deo,* cap. I.

Ad secundum autem dicitur quod fides secundum se est de Deo, cuius non sunt extrema. Ex parte autem nostri, est de Deo per modum compositionis et divisionis, ut in IIª IIᵃᵉ * dicitur. Et propterea ex parte nostri est in medio; et non secundum se.

* Qu. I, art. 3.



QUAESTIO SEXAGESIMAQUINTA

DE CONNEXIONE VIRTUTUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXIV, Introd.

DEINDE considerandum est de connexione virtutum *.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum virtutes morales sint ad invicem connexae.

Secundo: utrum virtutes morales possint esse sine caritate.

Tertio: utrum caritas possit esse sine eis.

Quarto: utrum fides et spes possint esse sine caritate.

Quinto: utrum caritas possit esse sine eis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUTES MORALES SINT AD INVICEM CONNEXAE

III *Sent.*, dist. XXXVI, art. 1; IV, dist. XXXIII, qu. III, art. 2, ad 6; *De Virtut.*, qu. V, art. 2; *Quodl.* XII, qu. XV, art. 1; VI *Ethic.*, lect. XI.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexae. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II *Ethic.* * Sed homo potest exercitari in actibus alicuius virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

* Cap. I. - S. Th. lect. I.

2. PRAETEREA, magnificentia et magnanimitas sunt quaedam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem: dicit enim Philosophus, in IV *Ethic.* *, quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere quasdam alias virtutes; et quod *ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est* *. Ergo virtutes morales non sunt connexae.

* Cap. II, n. 13. - S. Th. lect. VII.

* Ibid., cap. III, n. 4. - S. Th. lect. VIII.

3. PRAETEREA, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animae, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexae: potest enim aliquis habere unam scientiam, sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexae.

4. PRAETEREA, si virtutes morales sint connexae, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium. Videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quae pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quae pertinent ad aliam: sicut etiam aliquis potest habere artem circa quaedam factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia. Prudentia autem est recta ratio agibilium. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

SED CONTRA EST quod Ambrosius dicit, *super Lucam* *: *Connexae sibi sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Augustinus etiam dicit, in VI *de Trin.*, * quod *virtutes quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Et Gregorius dicit, XXII *Moral.* *, quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta.* Et Tullius dicit, in II *de Tuscul. Quaest.* *: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.*

* Lib. V, cap. VI, vers. 20 sqq.

* Cap. IV.

* Cap. I.

* Cap. XIV.

RESPONDEO DICENDUM quod virtus moralis potest accipi vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum: sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas [α] connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est *, quidam distinguunt eas secundum quasdem generales conditiones virtutum: utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII *Moral.* *, dicens [β] quod *virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae,* secundum rationem virtutis: *quia nec prudentia vera est quae iusta, temperans et fortis non est;*

α

* Qu. LXI, art. 3, 4.

* Loc. cit.

β

α) *eas.* – *virtutes morales* codices.

β) *dicens.* – Om. ABCDEFGHIL.

et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI *de Trin.* *

* Loc. cit.

Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI *Ethic.* * Quia sicut supra * dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi: eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales: cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

* Cap. xii, xiii. - S. Th. lect. x, xi.
* Qu. lviii, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias; acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis, propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur. Sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit.

Quaedam vero virtutes morales sunt quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum: sicut magnificentia, et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias [γ] virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiae habitum: sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis quam nunquam consideravit *. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus; secundum illud Philosophi, in II *Physic.* *: *Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.*

* D. 676, 1108.
* Cap. v, n. 9. - S. Th. lect. ix.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas: sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes *, quae manifeste habent ordinem ad invicem *. Nam omnes passiones, a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit.

* D. 1181.
* D. 1177.

Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est *. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes; sicut morales [δ] dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra * dictum est.

* In corpore.
* Qu. ix, art. 1; qu. lviii, art. 5, ad 1.

Ad quartum dicendum quod ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia: non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod, etsi ratio possit esse recta in una parte materiae, et non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii. Sicut si quis erraret circa hoc principium, *Omne totum est maius sua parte,* non posset habere scientiam geometricam [ε]: quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. – Et praeterea, agibilia sunt ordinata adinvicem; non autem factibilia, ut dictum est *. Et ideo defectus prudentiae circa unam partem agibilium, induceret defectum [ζ] etiam circa alia agibilia. Quod in factibilibus non contingit.

* In resp. ad 3.

γ) *alias.* – *aliquas* K, om. PE*a*.
δ) *morales.* – *virtutes morales* ABCDGHIKL.
ε) *geometricam.* – *geometriae* EFK.
ζ) *defectum.* – *in defectum* ACDEFGHIKLpB et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis sexagesimaequintae, termini duo sunt primo declarandi, quid scilicet importet *virtus perfecta*, et quid *virtus imperfecta*, de quibus in littera sermo fit: an differentia haec sit sicut inter calorem remissum, et in summo; an sicut inter dispositionem et habitum; an sicut inter diversas formas, puta opinionem et scientiam. Non enim parvi refert quo haec modo distinguantur. Et si quis hic erraret, male posset de connexione virtutum disputare.

Sciendum est igitur quod constat virtutes perfectas ab imperfectis non propterea distingui, quia illae in summo sunt gradu, istae non. Nam virtutes connexae, quae sunt solae perfectae, ut in littera dicitur, intendi possunt; ut sequens quaestio * ostendit.

* Cf. art. 1, 2.

Quomodo autem distinguantur, ex natura habitus et dispositionis manifestatur. Habitus enim et dispositio distincta contra habitum, secundum melius sentientium sententiam, distinguuntur non modaliter tantum, sed essentialiter. Ita

quod qualitas illa quae est dispositio, nunquam erit essentialiter habitus, quamvis forte habitus modum habere possit: sed dispositio est qualitas secundum se facile mobilis; habitus vero est qualitas ex natura sua difficile mobilis. – Verum huiusmodi qualitas habet duplicem statum. Est enim quandoque in se quidem habitus, sed per modum dispositionis inhaeret, quia facile corrumpi potest: ut patet de scientia per primam demonstrationem acquisita, et non meditatione firmata. Quandoque autem et in se est habitus, et in statu habitus: quia per modum habitus, habetur firmiter, etc.

II. Sicut autem in communissimis rationibus primae speciei qualitatis invenitur habitus dupliciter, scilicet per modum dispositionis, et per modum habitus; et praeter haec dispositio, sive per modum dispositionis, sive per modum habitus: ita in virtute ut sic, quae est species habitus, invenitur qualitas quae est essentialiter virtus, dupliciter, scilicet habens statum virtutis, et non habens statum virtutis; et praeter haec invenitur sub specie dispositionis, inclinatio seu dispositio ad virtutem. Ex his autem tribus, scilicet virtute in statu virtutis, virtute non in statu virtutis, et dispositione ad virtutem; sola prima virtus perfecta est et dicitur: immo, ut in quarto articulo dicitur, haec sola simpliciter et proprie virtus dicitur. Et ratio in promptu est: quia virtutem proprie et simpliciter oportet esse principium operis virtuosi simpliciter, et non secundum quid; virtus autem non in statu virtutis, tale opus non facit, quia defectuosa est, utpote privata proprio statu..

Sic ergo virtutis perfectae nomine, qualitas quae est virtus, statum virtutis habens, intelligitur. Virtutis autem imperfectae nomine, licet secundum proprietatem vocabuli sola virtus secundum essentiam et deficiens videatur intelligi, quia virtus imperfecta dicit virtutem et imperfectionem eius; extenso tamen seu accommodato vocabulo, virtutis imperfectae nomine intelligitur tam virtus deficiens in statu, quam dispositio ad virtutem, praesertim si est firmata.

In quo autem consistat virtutis essentia, ex qu. LV colligere poteris. In quo autem perfectio status virtutis consistat, ex littera quidem unico verbo habes, quoad morale, scilicet quod *inclinat ad bonum bene*. Ex II autem *Ethic.* * explicatius habes quod *sciens*, quod *eligens*, quod *propter hoc*, quod *immobiliter habens ipsam, operetur*. Et consequenter imperfecta virtus est si aliquid horum deficiat: quamvis enim bonum tunc fieret, non tamen bene.

* Cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. IV.

III. Et scito, novitie, quod alicui qualitati inclinanti in bonum aliquid, dupliciter deesse potest aliqua virtutis conditio. Primo, de pertinentibus ad speciem seu essentiam virtutis. Ut si deficeret recta ratio vel electio vel proprius finis in habitu agibilium, non esset in veritate virtus nec perfecta nec imperfecta: diceretur tamen virtus imperfecta, sicut dispositio ad virtutem. Unde si quis habituatus est ad abstinentiae vel castitatis materiam non secundum regulam rationis, aut non electione propter ipsum bonum rationis; talis habitus nec est, nec erit unquam virtus; sed dispositio tantum ad virtutem. – Secundo, de pertinentibus ad statum tantum virtutis. Ut si deficeret immobilitas aut extensio aut debita dispositio subiecti, esset quidem imperfecta virtus, sic quod potest eadem numero esse perfecta et simpliciter virtus, ablatis illis defectibus.

Oportebit ergo te cautum esse, cum de virtute imperfecta est sermo: an intelligatur ibi de imperfecta ratione status; an quia dispositio tantum est. Et eadem oportet uti cautela, cum negari inveneris rationem proprie vel simpliciter virtutis. Scies autem discernere intentionem litterae, si, secundum nunc dicta, inspexeris an eadem qualitas quae negatur virtus, sit postmodum virtus, vel non: quoniam, ut patet, si primum inveneris, de non virtute secundum statum est sermo; si secundum, de non virtute secundum essentiam. Et hoc si servaveris, non vagaberis ad quaerendum constitutiva virtutum in esse virtutis in genere relationis, ut Scotus putavit *: sed perfectionem statuum perquires; aut novae virtutis generationem facilem, post talem ac tantam dispositionem.

* Cf. qu. LV, art. I, Comment. num. I.

IV. In eodem primo articulo quaestionis sexagesimaequintae, dubium de connexione virtutum ex Scoto resurgit. Ipse namque, in III *Sent.*, dist. XXXVI, solam connexionem virtutis moralis cum prudentia sua, idest illius materiae, et non e contra, tenens; putat nec prudentiam moralem virtutem, nec moralem virtutem prudentiam simpliciter, idest totius agibilis, nec unam moralem virtutem aliam moralem coexigere: sed simul stare quod aliquis sit temperatus in summo, et tamen avarus, iniustus, etc. Et ut distincte omnia percipiantur, primo recitabuntur sua motiva; secundo, declarabuntur fundamenta veritatis *; tertio, satisfiet obiectis **.

* Num. seq. ** Num. XI.

Arguit primo Scotus * contra connexionem virtutum, ex hoc quod sunt perfectiones partiales. Quando enim sunt plures perfectiones partiales eiusdem perfectibilis, potest perfectum esse illud perfectibile secundum unam, et imperfectum secundum aliam: ut patet in Socrate respectu visus et auditus. Constat autem cardinales virtutes esse partiales perfectiones mentis nostrae. Ergo.

* Loc. cit., art. I.

Secundo, ex definitione virtutis II *Ethic.** Quaelibet virtus moralis est *habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit,* absque determinatione et electione medii in alia materia. Ergo est virtus sine connexione ad alias virtutes. – Et antecedens patet: quia in definitione virtutis non ponitur nisi connexio ad prudentiam, seu rationem determinantem medium in illa materia.

* Cap. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.

Tertio, ex exercitio causante virtutem. Quia potest aliquis optime se exercere in materia unius virtutis, et non in materia alterius. Ergo non sunt connexae. – Tenet sequela: quia virtus generatur ex actibus.

Quarto, ex distantia. Quia virtutes eiusdem generis, quae sunt propinquiores, non sunt connexae: puta virginitas, et castitas coniugalis. Ergo, a fortiori, virtutes distinctae secundum genus, ut cardinales, quae magis distant, non sunt connexae.

Quinto, deducit ad tria inconvenientia ex connexione. Primo, quod aliqua virtus esset virtus antequam esset virtus. Secundo, quod nulla virtus esset prima. Tertio, quod unus actus generaret omnes virtutes. – Sequela primi probatur sic. Temperantia, per te, non est virtus sine virtute fortitudinis: ergo fortitudo est prius virtus. Et ex alia parte, fortitudo non potest esse virtus sine temperantiae virtute: ergo fortitudo non erit virtus nisi post temperantiam. Ergo fuit virtus antequam esset virtus. – Sequela secundi patet: quia ex quo quaelibet coexigit aliam, omnes sunt simul; et consequenter nulla prior aut posterior. – Sequela tertii probatur: quia impossibile est simul haberi tot actus perfectos generativos tot virtutum. Quod autem tertium sit inconveniens, probatur: quia unus actus est unius virtutis; et sicut esset actus unius virtutis si esset generata, ita est generativus unius, et non omnium virtutum. – Haec de primo.

V. Quoad secundum *, scito connexionem virtutum cardinalium convinci ex isto processu, qui in littera fit: Virtus moralis exigit prudentiam; prudentia autem exigit omnes tres virtutes morales; ergo omnes virtutes morales sunt connexae. Sed quia propositiones hic assumptae diversimode intelliguntur, oportet eas explanare, et sensum verum capere; et tunc videre vim rationis huius.

* Cf. num. praec.

VI. Prima ergo propositio, scilicet, *Virtus moralis exigit prudentiam*, quia ex definitione virtutis II *Ethic.* allata patet, non negatur, sed distinguitur: quia aut intelligitur de prudentia totali; aut partiali. Et vocatur prudentia totalis, prudentia respectu omnium agibilium; partialis autem, respectu talis materiae, delectationis venereae, vel periculorum mortis, etc. Si in assumpta propositione, et definitione virtutis moralis, intelligitur de prudentia totali, negatur: si de partiali, conceditur. Sed tunc patet manifeste quod nihil valet processus: quia prudentia partialis non exigit omnes virtutes morales. – Propter istam autem distinctionem, oportet ostendere aut verificari assumptum de prudentia totali; aut quod prudentia partialis exigat omnes virtutes. Et utrumque simul fiet, ostendendo quod prudentia partialis aut non est prudentia sufficiens ad materiam illius virtutis, et consequenter non est prudentia: aut est totalis.

Ostenditur autem hoc facile ex connexione materiarum virtutum moralium, et ipsa definitione virtutis, sic. Virtus moralis, puta temperantia, est habitus secundum rationem

rectam electivus medii in delectationibus tactus, non prout electionem medii in talibus delectationibus contingit corrumpi a tali aut tali passione; sed simpliciter, undecumque contingat ab electione talis medii in electionem extremorum vitiorum declinare. Ergo temperantiae virtus necessario habituatum reddit animum ad eligendum tale medium secundum prudentiam totalem.

VII. Assumptum hoc manifestatur. Dupliciter siquidem credi potest quod virtus moralis, puta temperantia, perficit animum. Primo, ut declinatio a tali medio oritur ex aliqua certa passione: puta ut ex amore concupiscentiae declinari solet a medio in delectationibus tactus; ita quod non spectat ad temperantiam inclinare ad eligendum medium in delectationibus tactus, nisi pro quanto abducimur a medio ob amorem superfluae delectationis. Secundo autem modo, ut temperantiae sit inclinare ad tale medium contra quosque impetus, ex quacumque passione provenientes, ad abducendum a tali medio: puta ex avaritia, ex timore mortis, etc. Differunt autem intantum hi duo modi, ut ex hoc pendeat ista veritas: et secundum primum modum non fiat aliquis temperatus nisi secundum quid; iuxta secundum vero, fiat temperatus simpliciter. Quoniam, ut patet, iuxta primum modum non est habituatus ad medium in delectationibus tactus nisi secundum quid, quia secundum quod oriuntur a certo motivo tantum: iuxta secundum vero, est habituatus ad medium in delectationibus tactus totaliter, quia secundum quod oriuntur ex quocumque motivo.

Quod autem temperantia primo modo non sit virtus, sed secundo modo tantum, non eget probatione: quia manifeste ex usu convincitur. Mulier enim habituata ad castitatem quantum est ex amore delectationum, si inops et avara male merendo venereis vacat, procul dubio intemperata est: et similiter si timore verberum aut infamiae, etc., hoc faciat. Idem ergo est dicere quod temperantia non perficit animum contra timores et alias passiones, ut et inquantum natae sunt corrumpere electionem medii in delectationibus tactus; et dicere quod qui moechatur ut furetur, non est moechus; et meretricem ob solam avaritiam, posse simul esse temperatam; et infinita huiusmodi falsa. Spectat igitur ad moralem virtutem inclinare ad medium in propria materia, non solum excludendo extrema secundum se; sed secundum quod connexionem habent cum aliena materia. Ut enim in littera dicitur, in responsione ad tertium et quartum, agibilia, quae sunt materiae virtutum moralium, sunt ordinata ad invicem: et propterea unum redundat in aliud. Et propterea oportet virtutem moralem perficere sic animum in propria materia, ut nec ex his quae infra limites propriae materiae secundum se sunt, nec ex his quae intrant limites propriae materiae ex connexione illius cum aliis, abducatur a medio eligendo in illa materia.

VIII. Et sic patet assumptum: et restat manifestanda consequentia*, quod scilicet ex hoc sequatur quod virtus moralis coexigat prudentiam totalem. Hoc autem sic probatur. Virtus moralis eligit medium in propria materia simpliciter, idest secundum se, et ut in eam redundant aliae materiae. Ergo exigit rectam rationem sui secundum se, et secundum comparationem ad alias. Sed hoc est prudentia totalis. Ergo. – Sequela est manifesta ex eo quod virtus moralis est electiva secundum rectam rationem. Et sicut est electiva in propria materia et secundum se et secundum comparationem ad alias materias, ita oportet quod ratio sit rectificans illam materiam et secundum se, et secundum comparationem ad alias. Ex defectu namque rectae regulae in huiusmodi comparationibus, provenit quod habituatus animus in castitate, et non in paupertate, liberalitate, fortitudine et iustitia, propter avaritiam aut timorem aut odium, contra castitatem facit. Comparatur siquidem tunc in tali animo bonum castitatis bono pecuniae, aut evasionis a morte, aut explendi appetitus odii huiusmodi; et dictatur magis eligendum nunc hoc apparens bonum quam illud vere bonum, propter passiones seu affectiones nunc, hic, etc., ad hoc magis quam illud. – Quod autem ratio recta circa unam materiam tam secundum se quam secundum id quod ex connexione habet, sit prudentia totalis, ex illo principio II *de Anima* *, in cap. de Sensu Communi, patet: scilicet quod iudicans inter aliqua duo, oportet cognoscere utrumque. Si enim hanc rectam rationem oportet comparare hanc materiam reliquis agibilibus, oportet eam, quia ratio est, utraque cognoscere; et quia recta est, circa utraque rectam esse. Constat autem rectam rationem circa omnia agibilia, prudentiam esse totalem.

* Cf. num. vi, fine.

* Text. 145, 146. Al. lib. III, cap. II, n. 10, II; S. Th. lect. III.

IX. Patet igitur ex dictis quod prudentia partialis non est prudentia nisi sit totalis. Et consequenter, ut patebit*, exigit omnes virtutes morales. Propter quod in calce articuli dicitur quod *defectus prudentiae circa unam partem agibilium, induceret defectum circa alia.*

* Num. seq.

Ex his autem habes quomodo intelligenda sit definitio virtutis moralis II *Ethic.* *, quoad duos terminos, scilicet *electionem medii*, et *rectam rationem*. Intelligitur enim de electione medii non secundum quid, sed simpliciter, idest contra quaecumque abducentia; et recta ratione, non secundum quid, idest secundum partem, sed simpliciter seu totaliter. – Et sic patet quod ex definitione virtutis, sine glossis appositivis, excludendo solum sensum secundum quid, et utendo sensu simpliciter (quod regulariter in definitionibus intelligitur); habes connexionem prudentiae totaliter ad virtutem moralem.

* Cf. num. iv.

X. Explanata autem et probata prima propositione assumpta, reliquum est ut probetur et explanetur secunda, scilicet quod *prudentia exigit omnes virtutes morales* *. Haec propositio licet possit probari ex parte materiae, quia sicut temperantia generatur ex frequentibus electionibus medii in delectationibus, ita prudentiam oportet generari ex frequentibus iudiciis et praeceptis circa suam materiam, quae est totum agibile; – melius tamen monstratur propositum ex ipsa ratione prudentiae secundum se, ut in littera fit ex parte principiorum ipsius prudentiae, sic. Prudentia est recta ratio consiliativa, iudicativa et praeceptiva. Ergo rectitudo eius exigit animum tam secundum partem apprehensivam, quam secundum partem appetitivam, recte et bene se habere circa principia rectae rationis, quae sunt fines agibilium. Sed sic se habere ad huiusmodi fines est habere omnes virtutes morales principales. Ergo prudentia coexigit, secundum se, omnes virtutes huiusmodi.

* Cf. num. v.

Antecedens patet. – Sequela vero, quoad partem apprehensivam, est per se nota: quia habitus conclusionum pendet ex habitu principiorum. – Quoad partem vero appetitivam, licet ex supradictis * de prudentia pateat, breviter tamen, quasi repetendo, manifestatur sic. Prudentia non est in ratione solum, ut dicitur in VI *Ethic.* *: quia est in ratione ut mota ab appetitu; et propter hoc, non traditur oblivioni, ut ibidem dicitur. Ergo dependet ab appetitu, procul dubio recto. Obiectum autem appetitus est finis. Ergo dependet ab appetitu recte se habente ad finem. Quod erat intentum.

* Qu. LVIII, art. 5.

* Cap. v, n. 8. – S. Th. lect. iv.

Quod autem dependeat prudentia ab appetitu recto respectu omnium finium agibilium, et non unius tantum; licet ex redundantia connexionis posset haberi; in littera * tamen probatur ex hoc quod, sicut scientia dependet ex omnibus ipsius principiis, et non aliquibus tantum, ita quod geometria errans in uno principio, non est scientia; ita prudentia non est prudentia, nisi omnia principia recta supponat. Fines autem agibilium constat esse principia ex quibus prudentia procedit; et ad quos oportet appetitum se recte habere: alioquin et in actu iudicii, quia *delectatio corrumpit aestimationem prudentiae* *, et in actu praecepti, quia est a ratione ut subest appetitui, errabitur.

* In resp. ad 4.

* Cf. Aristot., loc. ult. cit., n. 6.

Et scito quod, licet recta ratio agibilium pendeat ex utraque rectitudine circa fines, scilicet ex rectitudine partis apprehensivae, et appetitivae; quia tamen rectitudo apprehensivae non est propria prudentiae, sed communis sibi et ceteris virtutibus intellectualibus circa conclusiones; et Auctoris divinum ingenium ex propriis consuevit doctrinam facere: ideo illam silentio praeterivit, et rectitudinem appetitus, quae est propria prudentiae (sola enim prudentia secundum se pendet ex appetitu recto moraliter finis), posuit principium prudentiae. Et propterea comparavit ipsam intellectui qui est habitus principiorum, dicens quod, sicut in speculativis scientia pendet ex habitu principiorum, ita in moralibus recta ratio pendet ex recto appetitu finium:

est enim habitus principiorum in appetitu, quia fines principia sunt operabilium.

Quod demum appetitum recte se habere ad fines operabilium, sit habere virtutes morales, patet ex eo quod eadem est virtus intendens finem proprium alicuius materiae, et eligens medium in illa. Ac per hoc, eadem est temperantiae virtus qua quis recto appetitu intendit bonum rationis in delectationibus tactus; et qua eligit medium in eisdem secundum rectam rationem.

* Cf. num. v. Et sic patet totus processus *. Qui tanto verior comprobatur, quanto ex sola definitione virtutis moralis, considerando quae coexigunt particulae definitionis, deduxit connexionem mutuam virtutum moralium, computata etiam inter eas prudentia. – Haec de secundo.

* Cf. num. iv. XI. Quoad tertium, respondendo ordinate obiectis *, dicitur quod primae rationis maior est falsa, si est universalis, ut esse debet. Sunt enim multae partiales perfectiones connexae, licet non omnes sint connexae: intellectus enim et voluntas connexae sunt, visus et auditus non. Unde ex hoc nihil habetur.

* Num. vi sqq. Secunda vero ratio, ex definitione virtutis, iam * soluta est; et convictum est quod in definitione virtutis oportet cadere rectam rationem simpliciter, et non secundum quid, ut opponens vult, concedens quod non spectat ad temperantiae virtutem firmare animum ne timore mortis fornicetur; et sic incidit in foveam magnam, scilicet quod talis non faciat contra temperantiam. Cuius oppositum tamen sentit. – Et praeterea convincitur. Aut talis recedit a medio temperantiae, aut non. Si sic, declinat in vitium extremum: ergo est contra rectam rationem spectantem ad temperantiam. Si non, ergo fornicationem committens ex avaritia solum, et non propter delectationem; non peccat contra temperantiam.

Ad tertium respondetur in littera, ad primum, quod materiae virtutum sunt duplices: quaedam spectantes ad communem vitam, quaedam ad aliquem particularem statum. In primis, quae sunt materiae virtutum cardinalium, non contingit exerceri in una et non in alia, recte, sic ut fiat virtus aliqua: quamvis possit inchoatio aliqua virtutis generari. – In istis autem, contingit fieri unam sine alia actu. Fit tamen omnis dupliciter. Primo, *in potentia propinqua*, ut in littera dicitur. Secundo, *in praeparatione animi*, ut alibi * dicit Auctor: quia connexio virtutum omnium est connexio in tertio, idest in prudentia, quae dictat formale in omni virtute, scilicet praeparationem animi, etiam deficiente materia.

* IIª IIªᵉ, qu. clii, art. 3, ad 2.

Et per hoc patet responsio ad quartum. Tum quia formaliter tantum, idest secundum praeparationem animi, sufficit castitatem coniugalem et virginitatem esse connexas. – Tum quia falsum est quod sit maior ratio de connexione specialium, quam generalium virtutum: quia, ut dictum est, harum materiae magis connexae sunt coniunctione occursus respectu conversationis humanae, licet minus connexae sint coniunctione similitudinis. Et propterea istas oportet esse connexas formaliter et materialiter: illas, formaliter tantum.

XII. Ad quintum dicitur dupliciter, iuxta duos modos quibus connexio ista intelligi potest. Connexio namque virtutum, cum non sit successiva, claudit in se simultatem temporis, ita quod oportet eas in eodem tempore esse, fieri et corrumpi. Sed huiusmodi simultas temporis potest dupliciter intelligi. Primo, secundum rigorem veritatis: ut scilicet in eodem instanti temporis quo est una, sit actualiter alia; et in nullo instanti sit una sine alia actualiter. Et hic sensus videtur communiter accipi: et contra eum procedit argumentum. Unde, hunc sequendo sensum, conceditur quod nulla cardinalium virtutum est prior aut posterior altera secundum tempus. Et similiter quod nulla est prima positive ordine temporis; sed quaelibet sic est prima negative. – Negatur autem quod sequatur temperantiam esse prius virtutem quam sit virtus. Et probatio assumit falsum, scilicet: Si temperantia non est virtus sine virtute fortitudinis, fortitudo est prius virtus: sufficit enim ad hoc, quod fortitudo sit simul virtus, ut patet. – Non habeo demum pro inconvenienti quod unico actu, in virtute tot praecedentium, generentur simul omnes virtutes in esse perfecto. Et cum dicitur, *Ille actus est unius virtutis:* dico quod ille actus est actus generativus prudentiae, qui agit in virtute habitus principiorum prudentiae. Cum enim, ut ex dictis * patet, habitus principiorum prudentiae in parte apprehensiva sit synderesis, in parte appetitiva sit ad minus triplex habitus trium virtutum cardinalium; et pluribus habitibus simul uti contingat in ordine ad unum; et prudentia, una existens, ex omnibus his pendeat; et generatio prudentiae sit perfectio virtutum: consequens est ut actus generativus prudentiae procedat et a synderesi, et habitibus tribus virtutum cardinalium non prius perfectarum, sed ipso actu generante prudentiam esse perfectum accipientium. Et sic ille actus, dato quod esset unius tantum virtutis, puta synderesis, quia nulla praesupponitur alia virtus; esset tamen multorum habituum participativus, et sic posset multas consummare virtutes: sicut post genitam prudentiam, recte praecipere simul in pluribus materiis, est actus unius virtutis, prudentiae scilicet, elicitive; multarum autem virtutum moralium, principiorum prudentiae, est actus participative.

* Cf. num. x.

Secundo autem modo, simultas temporis intelligitur secundum propinquitatem: ut scilicet quae parum differunt secundum tempus, simul esse dicuntur; iuxta illud, *Quod parum distat, nihil distare videtur* *. Et sic virtutes morales pluribus actibus quasi simul generantur: et dicuntur connexae, quia oportet unamquamque statim aliam comitem habere. Et licet hoc videatur prima facie inconsonum, si quis tamen consideret quod sermo praesens non est metaphysicus neque mathematicus, sed moralis, in quo non adamussim certitudo quaeritur; et attendat ad alias proprietates virtutum, quod simili modo verificantur: non usquequaque hoc spernet. Patet namque quod attingere medium non minus convenit virtuti quam connexio: et constat quod contingere medium vocatur non solum attingere centrum, sed prope. Quare ergo connexio virtutum non vocanda est, si prope sint; sed solum in instanti si attingant? Idem enim videtur in materia connexionis instans, quod in materia de medio punctum centrale.

* Cf. resp. ad 1, fine.

XIII. Et scito hic quod ex utroque modo simultaneae generationis virtutum, salvatur quod virtutes, quatenus virtutes sunt, qualitates sunt absolutae, quas dicimus habitus, iuxta superius * determinata contra Scotum. Nam si simultas ista non est instantanea, sed quasi; constat quod, sicut post multos actus, ex aliquo in virtute omnium, generatur habitus temperantiae, ita et virtus temperantiae. Et sicut augetur habitus, virtus augetur: et sic de aliis. – Si autem simultas ista est vere instantanea, tunc sicut una electio comparativa potest esse a multis, immo omnibus virtutibus cardinalibus, postquam sunt genitae; ita una similis electio potest esse generativa simul omnium, ita in propinqua dispositione existentium, ut unico actu supervenienti, in virtute tot praecedentium, generandae essent secundum suas absolutas entitates. Nec in hoc est differentia inter rationem virtutis, et habitus, ut patet. Manifeste autem constat, cum, proposito adulterio perpetrando sub instanti poena mortis, eligitur perseverare in bono; electionem illam esse a prudentia iudicante et praecipiente, a iustitia ius alterius coniugis refutante violare, a fortitudine timorem mortis superante, a temperantia delectationem veneream quando oportet, etc., recusante. Unde si quis sit adeo exercitatus in harum omnium virtutum actibus, ut devenerit ad hoc, quod si unico actu adhuc exerceretur, fieret in eo virtus temperantiae, et similiter de iustitia et aliis; et ipse in unicum postmodum exeat actum cadentem super materias omnium virtutum, ac per hoc aequivalentem quatuor actibus: illo unico actu generabuntur simul quatuor habitus virtuosi, quos virtutes cardinales dicimus. Hoc autem contingeret, si sic dispositus ad virtutes, proposito sibi adulterio cum morte, ut dictum est, eligeret bonum rationis possidere: tunc enim ratione iudicii et praecepti fieret prudentia, ratione electionis sequentis fierent aliae virtutes. Et simile est in similibus comparativis. Et scias quod tanto facilius simultaneam generationem in instanti salvabis, quanto ad solum statum virtutis obligaris salvandum quod fiat in instanti: quoniam virtutes absque virtutis statu, utpote imperfectae, non sunt connexae *. – Sed ne videamur fugere, et

* Qu. lv, art. 1, Comment.

* Cf. num. iii.

quia vero omnia consonare absolute et simpliciter disputamus; haec de tertio. In quo plus dictum est quam promissum fuerit, ne connexio adduceret ad credendum habitus virtutum moralium ex respectibus esse virtutes, et non ex essentia: cuius contrarium supra habuimus, etc.

XIV. In responsione ad primum in eodem articulo, habes illa verba, scilicet quod *geometra modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis quam nunquam consideravit;* ex quibus errarunt Thomistae aliqui de habitu scientiae, ut superius * exposuimus. Et ideo transeamus.

* Qu. LIV, art. 4, Comment. n. III, x.

XV. In responsione ad tertium in eodem articulo, hoc solum restat declarandum quod in calce illius dicitur: scilicet quod causa dependentiae mutuae inter prudentiam et morales virtutes, est mutua motio rationis et appetitus. Ubi nota quod superius *, dum de actibus voluntatis tractaretur, didicimus quod ratio est primum movens ad speciem, et propterea movet appetitum ex parte obiecti; appetitus autem est primum movens ad exercitium, et ideo movet rationem ex parte subiecti. Et in hoc tam excelsum et primum principium deducit Auctor, quasi in primam radicem, connexionem virtutum moralium. Et merito. Quia virtutes morales perficiunt appetitum respectu finis: et ex supradictis * constat quod appetitus ex hoc quod proprium eius obiectum est finis, habet quod sit primum movens ad exercitium. Perfectio igitur virtutum moralium spectat ad perfectionem appetitus ut moventis ad exercitium; ac per hoc, ut moventis rationem; ac per hoc, ut inchoantis prudentiam, quae est in ratione ut mota ab appetitu. Prudentia vero, quia formas dat agibilibus, sub quibus formis agibilia, utpote rationi consona, bonos efficiunt habitus, qui sunt virtutes; perficit intellectum quatenus motivus est ad speciem; ac per hoc, quatenus motivus est appetitus ex parte obiecti ad virtutes morales. Quia igitur mutua est motio rationis et appetitus; et prudentia in ratione, et virtutes morales in appetitu, spectant ad illas mutuas motiones: hinc provenit ut prudentia et morales virtutes mutua quoque connexione sint dependentes. – Et hinc eleva, lector, mentis oculos in celsitudinem admirabilem doctrinae huius divini Doctoris, etiam in his minimis resolventis in prima principia.

* Qu. IX, art. 1.
* Ibid.

XVI. In responsione ad quartum in eodem articulo, nota, novitie, quod hinc habes duplicem differentiam inter artem et prudentiam, ex qua fit quod artes non sunt connexae, prudentiae vero non solum connexae, sed una. Prima est, quia ars respicit factibilia uno modo tantum, scilicet ut materiam: prudentia vero respicit agibilia dupliciter, scilicet ut materiam, et ut principia. – Secunda est quod, etiam stando utrobique infra rationem materiae, factibilia non sunt connexa, ut error in uno redundet in aliud: agibilia autem sic sunt ordinata, quod error in uno errorem induceret in alio, ut ex praedictis * patet.

* Cf. num. VI sqq.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VIRTUTES MORALES POSSINT ESSE SINE CARITATE

IIª IIªᵉ, qu. XXIII, art. 7; III *Sent.*, dist. XXVII, qu. II, art. 4, quª 3, ad 2; dist. XXXVI, art. 2; *De Virtut.*, qu. V, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes morales possint esse sine caritate. Dicitur enim in libro *Sententiarum* Prosperi *, quod *omnis virtus praeter caritatem, potest esse communis bonis et malis.* Sed *caritas non potest esse nisi in bonis*, ut dicitur ibidem. Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

* Sent. VII.

2. PRAETEREA, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II *Ethic.* * Sed caritas non habetur nisi ex infusione; secundum illud *Rom.* V *: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

* Cap. I. - S. Th. lect. I.
* Vers. 5.

3. PRAETEREA, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed caritas non dependet a prudentia; immo prudentiam excedit, secundum illud *Ephes.* III *: *Supereminentem scientiae caritatem Christi.* Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

* Vers. 19.

SED CONTRA EST quod dicitur I *Ioan.* III *: *Qui non diligit, manet in morte.* Sed per virtutes perficitur vita spiritualis: ipsae enim sunt *quibus recte vivitur*, ut Augustinus dicit, in II *de Lib. Arbit.* * Ergo non possunt esse sine dilectione α caritatis.

* Vers. 14.
* Cap. XVIII, XIX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt: sicut fuerunt in multis gentilibus. – Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra * quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales: sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est *contradictoria non simul esse vera.* Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.

* Qu. LXIII, art. 2.
* Art. I; qu. LVIII, art. 4, 5.

Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde *Rom.* XIV, super illud *, *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa * Augustini: *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus.*

* Vers. 23.
* Ordin. sine nom.; ex lib. *Sent.* Prosp., *sent.* CVI.

α) *dilectione.* – *directione* ABCDFGHIKL*a*.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi [β] accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, *bonum facit habentem* *; et per consequens in malis esse non potest.

* Cf. qu. LV, art. 3, arg. *Sed contra.*

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum quod, etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est *. Et per consequens, omnes virtutes morales infusae.

* In corpore.

β) *ibi.* – Om. ABCGHIKLpD.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem sexagesimaequintae quaestionis, adverte tria. Primo, duplicem differentiam, ad propositum, inter morales infusas et acquisitas. Quia infusae perficiunt in ordine ad ultimum finem simpliciter: acquisitae vero, in ordine ad ultimum finem in genere, scilicet boni humani, puta felicitatis positae in X *Ethic.* * Et ex hoc secundo differunt, quia morales infusae sunt virtutes simpliciter: acquisitae vero, secundum quid. – Nec propterea putes Auctorem hic contrariari philosopho morali, ac per hoc sibi ipsi, et etiam reliquis. Cum enim *vero verum non sit contrarium,* ut in calce *Peri Hermeneias* * dicitur; et unusquisque verum dicat, si secundum causas ad ipsum spectantes recte iudicet: contingit quod de eodem diversi iudicia sic diversa proferant, ut videantur contraria, non tamen sunt. Ut patet si de infirmo medicus iudicet futuram mortem ex aegritudine, de quo, quia astrorum circulationes promittunt longam vitam, astrologus diutius victurum dixerit: uterque enim, secundum causas proprias, iudicium verum protulit. Et hoc pacto accidit in proposito. Quoniam de virtutibus moralibus acquisitis si secundum humanas causas iudicium fiat, dicuntur et sunt inter maxima bona hominis, et simpliciter virtutes: et hoc spectat ad moralem. Si autem de eisdem iudicandum sit secundum supernaturales et divinas causas, sic sunt et dicuntur virtutes secundum quid: et hoc spectat ad theologum. Unde si non vis in hac re errare, aut despici tanquam voluntarius creator virtutum; attende quo habitu accinctus, naturali scilicet an divino, de his loquatur; et in quolibet venerare veritatem etiam absolute prolatam; quia subintelligitur in qualibet arte et scientia, quod gaudeat propriis.

* Cap. VI sqq. - S. Th. lect. IX sqq.

* Cap. XIV, n. 13. - Supplement. Caiet. ad Comment. S. Th., lib. II, lect. XIV.

Secundo adverte quod, sicut prudentia acquisita pendet a virtutibus moralibus tanquam a proximis principiis stabilientibus proximos prudentiae fines; et ab appetitu naturali felicitatis tanquam a primo principio stabilienti ultimum finem humanum: ita prudentia supernaturalis dependet a moralibus infusis tanquam a proximis principiis fines proximos supernaturales afferentibus; et a caritate tanquam a primo principio ultimum supernaturalem finem in appetitu firmante.

Tertio adverte, quod hic Auctor ponit virtutes morales acquisitas in gentilibus multis: ut cum inferius * de necessitate gratiae ad opera moraliter perfecta, et de actionibus infidelium erit sermo, non erres, putando quod hic sermo fuerit de virtutibus secundum se, et non in natura lapsa. Quamvis enim praesens sermo sit de virtutibus secundum se, quia tamen Auctor ipse expresse applicat eum ad gentiles sine caritate, oportet hanc sustinere doctrinam etiam in natura infirma, qualis fuit in gentilibus huiusmodi.

* Qu. CIX, art. 2; IIa IIae, qu. X, art. 4; qu. XXIII, art. 7, ad 1.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CARITAS POSSIT ESSE SINE ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS

III *Sent.*, dist. XXXVI, art. 2; *De Virtut.*, qu. V, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda: ut patet per id quod dicitur I *ad Cor.* XIII *: *Caritas patiens est, benigna est,* etc. Ergo videtur quod, habita caritate, aliae virtutes superfluerent.

* Vers. 4 sqq.

2. Praeterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quae sunt virtutis, et ei secundum se placent: unde et *signum habitus est delectatio quae fit in opere,* ut dicitur in II *Ethic.* * Sed multi habent caritatem, absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur: neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem, qui non habent alias virtutes.

* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. III.

3. Praeterea, caritas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti qui tamen aliquibus virtutibus carent: dicit enim Beda * quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo non est necessarium quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

* *Super Luc.*, cap. XVII, vers. 10.

Sed contra est quod per caritatem tota lex impletur: dicitur enim *Rom.* XIII *: *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales: quia lex praecipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V *Ethic.* * Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. – Augustinus etiam dicit, in quadam epistola *, quod caritas includit in se omnes virtutes cardinales.

* Vers. 8.

* Cap. I, n. 14; cap. II, n. 10. - S. Th. lect. II, III.

* Ep. CLXVII, al. XXIX, *de Sent. Iacobi.*, ad Hieron., cap. III. - Cf. *de Mor. Eccl. et Manich.*, lib. I, cap. XV.

Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.

Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori: si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem: nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum [α] quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens: sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis: quia per exercitium actuum, quo [β] acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones.

Ad tertium dicendum quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam * dicta; quamvis habitus omnium virtutum habeant. [* In resp. ad 2.]

α) *earum.* – *eorum* EF.

β) *quo.* – *quibus actibus* E, om. F.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis sexagesimaequintae, nihil occurrit scribendum nisi quod hic articulus de connexione, adiuvat illum de necessitate earundem moralium infusarum, consequenti, et e converso; ut in qu. LXIII * superius patet, etc. [* Art. 3.]

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM FIDES ET SPES POSSINT ESSE SINE CARITATE

IIa IIae, qu. XXIII, art. 7, ad 1; III *Sent.*, dist. XXIII, qu. III, art. 1, qla 2; dist. XXVI, qu. II, art. 3, qla 2; I *Cor.*, cap. XIII, lect. I.



Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine caritate. Cum enim sint virtutes theologicae, digniores esse videntur virtutibus moralibus, etiam infusis. Sed virtutes morales infusae non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides et spes.

2. Praeterea, *nullus credit nisi volens,* ut Augustinus dicit, *super Ioan.* * Sed caritas est in voluntate sicut perfectio eius, ut supra * dictum est. Ergo fides non potest esse sine caritate. [* Tract. XXVI.] [* Qu. LXII, art. 3.]

3. Praeterea, Augustinus dicit, in *Enchirid.* *, quod *spes sine amore esse non potest.* Amor autem est caritas: de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate. [* Cap. VIII.]

Sed contra est quod Matth. I * dicitur in Glossa * quod *fides generat spem, spes vero caritatem.* Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe; et spes sine caritate. [* Vers. 2.] [* Interlin.]

Respondeo dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo, secundum inchoationem quandam; alio modo, secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur [α] ex hoc quod potest in opus perfecte bonum: quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum: unde nec habitus qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit: sed non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam: et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse: perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo; credere autem sit alicui [β] propria voluntate assentire: si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum. Quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quae perficit voluntatem: omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *. Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus: sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. – Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae [* Cap. IX.]

α) *dicitur.* – *dicetur* codices.

β) *alicui.* – *aliquem* ABCDEFGIKLsH.

quis habet: quod non potest esse sine caritate. Si autem hoc expectet ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: et hoc potest esse sine caritate. – Et ideo fides et spes possunt esse sine caritate: sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur γ, sed etiam bene, ut dicitur in II *Ethic.* *

* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales dependent a prudentia: prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes, secundum proprias rationes, nec a prudentia nec a caritate dependent. Et ideo sine caritate esse possunt; licet non sint virtutes sine caritate, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de fide quae habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quae iam habet; quod non est sine caritate.

γ) *aliquod bonum operemur.* – *aliquid operetur* F, *aliquod* (*aliquis* E) *bonum operetur* ceteri et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem quaestionis sexagesimaequintae, adverte quod hic est sermo de affirmatione et negatione virtutis ratione status, et non ratione essentiae: quoniam eadem numero qualitas affirmatur et negatur virtus secundum diversa tempora *. Intendit ergo Auctor quod fides et spes sine caritate non sunt virtutes, quia non sunt in statu virtutis: cum caritate autem sunt virtutes, quia sunt in statu virtutis. – Quare autem et quomodo hoc accidat, secundum rationem in littera positam, facile apparet recolentibus, quoad fidem, de eius subiecto, quod est intellectus non absolute, sed a voluntate motus. Ex hoc enim patet quod actus fidei, scilicet credere Deo, cum non sit ab intellectu absolute, exigit necessario intellectum motum a voluntate ad talem actum: aliter non esset credere, nec fidei actus. Ac per hoc, bene credere exigit intellectum bene motum a voluntate: quod esse non potest nisi voluntas sit bene affecta Deo, quod est per caritatem. Et sic fides est in suo perfecto statu, ex hoc quod habet subiectum bene dispositum: et sic est virtus. Similiter quoque acccidit in spe. Quoniam subiectum eius est voluntas affecta meritis: et propterea actus eius, scilicet expectare beatitudinem a Deo, exigit in voluntate meritum, sine quo non esset sperare. Sed habere merita contingit dupliciter: scilicet in intentione tantum; et in re. Et si quidem voluntas speret affecta tantum meritis in intentione, actus quidem est spei, sed imperfectus: si vero speret affecta meritis in re, tunc spes est in suo perfecto statu, habens debitam in proprio subiecto dispositionem. Et sic est virtus, etc.

* Cf. art. 1, Comment. num. III.

II. In eodem quarto articulo nota, novitie, circa illud, *Credere est alicui propria voluntate assentire,* quod Scotus, in XXV distinctione III *Sent.*, in quaestione laterali, nescio quo spiritu ductus, non vult intellectum moveri a voluntate ad credendum; sed sufficit eam non contra movere. Affert enim quod aliter sequeretur quod, proposito in intellectu astra esse paria, posset voluntas imperare credulitatem.

Sed revera experimur quod credere est voluntarium: quamvis aestimationes et dubitationes ad alteram partem sint a persuasionibus et apparentiis. Unde, obiecto insufficiente ad determinandum intellectum ad alteram partem determinate absque formidine alterius partis, ut obiectum fidei est; oportet voluntate supplere, movendo intellectum ad assensum absque formidine: alioquin fidei actus nunquam erit, utpote carens sufficienti causa. – Nec inconvenit ex sola voluntate credere astra esse paria. Sicut enim voluntas determinat potentiam rationalem ad alterum contrariorum ad quae neutraliter se habet, ut dicitur IX *Metaphys.* *; sic determinat intellectum ad alteram partem contradictionis credendam. Et sicut medicus ex solo odio determinat artem ad occidendum infirmum; ita ex solo amore alicuius quantumcumque extranei, determinatur quis ad credendum id cuius nullam habet rationem.

* S. Th. lect. IV. - Did. lib. VIII, c. V, n. 2, 3.

III. In eodem quarto articulo dubium est de proportionali similitudine in littera posita inter fidem ac spem ad caritatem, et virtutes morales acquisitas ad prudentiam. Et ratio dubii est quia, ut dictum est *, hic est sermo de perfectione et imperfectione virtutum quoad statum. Ex hoc enim sequitur aut quod virtutes morales sine prudentia sunt virtutes secundum essentiam, licet non quoad statum, si similitudo proportionalis tenet: cuius tamen oppositum dictum est, dum dictum est * quod sine recta ratione habitus temperantiae dispositio tantum ad virtutem esse potest. Aut quod similitudo haec proportionalis non teneat.

* Num. I.

* Art. 1, Comment. num. III.

IV. Ad hoc dicitur quod dupliciter intelligi potest virtutes morales sine recta ratione esse. Primo, ut sint qualitates habituantes vires animae ad temperata, ad iusta, etc., absque recta ratione omnino. Et si sic esset, huiusmodi habitus non essent virtutes aliquo modo, sed dispositiones ad virtutes: quia deesset eis essentiale principium, ut patet ex definitione virtutis *. Et si in hoc sensu verba litterae suscipiantur, tunc aut velut exemplariter allata; aut secundum similitudinem aliqualem, puta in hoc quod non sunt virtutes simpliciter sed inchoationes virtutum, exponenda sunt.

* Cf. Aristot., *Ethic.* lib. II, cap. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.

Secundo intelligi possunt, ut tales habitus sint sine recta ratione perfecta, quae est prudentia. Et sic similitudo optime currit. Quoniam qualitates habituantes vires animae ad temperata, ad iusta, etc., secundum rectam rationem imperfectam extensive, puta quia adhuc non habituavit ad recte praecipiendum in comparationibus diversarum materiarum, sed paulatim ad hoc tenditur; sunt virtutes secundum essentiam, sed non perfectae, quia non sunt in statu virtutis; propter quod diximus * eas non esse connexas. Et secundum hoc, sicut huiusmodi virtutes se habent ad prudentiam, ita fides et spes ad caritatem: utrobique enim contingit defectus status ex subtractione principii et indispositione subiecti. Virtutes enim morales habent pro subiecto appetitum ut subest rectae rationi perfectae, quae est prudentia simpliciter: et fides et spes intellectum motum a voluntate perfecta, et voluntatem affectam meritis praesentibus, quorum utrumque sola caritate habetur. – Et quoniam littera prudentiam pluries nominat, ideo hic sensus eligendus videtur.

* Art. 1, Comment. num. XIII.

V. In eodem quarto articulo, in responsione ad primum, adverte, novitie, quod Auctor distinguit virtutes in eas secundum proprias rationes, puta fidei, prudentiae, temperantiae, etc.; et in eas ut virtutis perfectae rationem habent. Ita quod considerat fidem inquantum fides; et rursum fidem inquantum est simpliciter virtus; et sic de aliis. Et intendit quod in hoc est differentia inter fidem infusam et prudentiam infusam, quod licet neutra, inquantum virtus, possit esse sine caritate; fides tamen, inquantum fides, esse potest sine illa, quia potest habere sine illa opus suum: salvatur enim sine illa intellectus motus a voluntate ad credendum Deo secundum regulam divinae revelationis, licet non perfecte. Prudentia autem infusa, nec inquantum prudentia, potest esse sine caritate: quia inquantum prudentia, dependet magis ab ultimo quam a finibus proximis, sicut scientia a primis principiis; et propterea, sicut non potest esse sine moralibus infusis, a fortiori non potest esse sine caritate.

VI. Ex praedictis autem * patet quod aliter se habet ca-

* Cf. num. IV, V.

ritas ad fidem et spem; et aliter ad morales acquisitas. Istae enim non constituuntur in esse virtutis secundum essentiam, nec secundum statum, per caritatem, aut aliquid eius: sed dum imperantur ab ea, ad superiorem ordinem referuntur. Illae autem ex caritatis praesentia sortiuntur perfectionem status. Propter quod Scotus, in XXXVI distinctione Tertii *, tenens fidem et spem esse perfectas virtutes, sicut morales, sine caritate, minus perspicaciter vidit. * Art. 4.

In articulo quinto eiusdem quaestionis, nihil scribendum occurrit.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM CARITAS POSSIT ESSE SINE FIDE ET SPE

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas possit esse sine fide et spe. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita fide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

2. PRAETEREA, caritas est radix omnium virtutum; secundum illud *Ephes.* III *: *In caritate radicati et fundati.* Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus. * Vers. 17.

3. PRAETEREA, in Christo fuit perfecta caritas. Ipse [α] tamen non habuit fidem et spem: quia fuit perfectus comprehensor, ut infra * dicetur. Ergo caritas potest esse sine fide et spe. α * Part. III, qu. VII, art. 3, 4.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, Heb. XI *: *Sine fide impossibile est placere Deo;* quod maxime pertinet ad caritatem, ut patet; secundum illud *Proverb.* VIII *: *Ego diligentes me diligo.* Spes etiam est quae introducit ad caritatem, ut supra * dictum est. Ergo caritas non potest haberi sine fide et spe. * Vers. 6. * Vers. 17. * Qu. LXII, art. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur in VIII *Ethic.* * Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur I Ioan. IV *: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et I *ad Cor.* I * dicitur: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius.* Haec autem societas hominis ad Deum, quae est [β] quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam [γ]: quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest. * Cap. II, n. 3. - S. Th. lect. II. * Vers. 16. * Vers. 9. β γ

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod caritas non est qualiscumque amor Dei: sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod caritas est radix fidei et spei *, inquantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, praesupponuntur ad caritatem, ut supra * dictum est. Et sic caritas sine eis esse non potest. * D. 306. * Qu. LXII, art. 4.

AD TERTIUM DICENDUM quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis [δ] in eis. Sed loco fidei, habuit apertam visionem; et loco spei, plenam comprehensionem. Et sic fuit perfecta caritas in eo. δ

α) *Ipse.* – *Et ipse* Pa.
β) *quae est.* – *est* sH et *a*, et ceteri.
γ) *per gloriam.* – *in gloria* ABCDHIL.
δ) *imperfectionis.* – *aliquid imperfectionis* Pa.



QUAESTIO SEXAGESIMASEXTA

DE AEQUALITATE VIRTUTUM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXIV, Introd.

Deinde considerandum est de aequalitate virtutum *.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum virtus possit esse maior vel minor.

Secundo: utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint aequales.

Tertio: de comparatione virtutum moralium ad intellectuales.

Quarto: de comparatione virtutum moralium ad invicem.

Quinto: de comparatione virtutum intellectualium ad invicem.

Sexto: de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUS POSSIT ESSE MAIOR VEL MINOR

III *Sent.*, dist. XXXVI, art. 4; *De Malo*, qu. II, art. 9, ad 8; *De Virtut.*, qu. V, art. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse maior vel minor. Dicitur enim in *Apoc.* XXI *, quod latera civitatis Ierusalem sunt aequalia. Per haec autem significantur virtutes, ut Glossa * dicit ibidem. Ergo omnes virtutes sunt aequales. Non ergo potest esse virtus maior virtute.

* Vers. 16.
* Ordin.

2. Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse maius vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo: est enim virtus *ultimum potentiae,* ut Philosophus dicit in I *de Caelo* *; et Augustinus etiam dicit [α], in II *de Lib. Arb.* *, quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti.* Ergo videtur quod virtus non possit esse maior neque minor.

* Cap. XI, n. 7, 8. - S. Th. lect. XXV.
* Cap. XVIII.

3. Praeterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectae, quae sunt virtutes infusae, sunt a Deo, cuius virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior virtute.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inaequalitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum: dicitur enim Matth. V *: *Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum;* et *Proverb.* XV * dicitur: *In abundanti iustitia virtus maxima est.* Ergo videtur quod virtus possit esse maior vel minor.

* Vers. 20.
* Vers. 5.

Respondeo dicendum quod cum quaeritur utrum virtus una possit esse [β] maior alia, dupliciter intelligi potest quaestio. Uno modo, in virtutibus specie differentibus. Et sic manifestum est quod una virtus est alia maior. Semper enim est potior causa suo effectu: et [γ] in effectibus, tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Manifestum est autem ex dictis * quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam inquantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus: et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat rationem, ut patet in VII *Ethic.* *

* Qu. XVIII, art. 5; qu. LXI, art. 2.
* Cap. VI, n. I. - S. Th. lect. VI.

Alio modo potest intelligi quaestio in virtute eiusdem speciei. Et sic, secundum ea quae dicta sunt supra *, cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior et minor: uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae se temperantia extendit. Quod de scientia et arte non contingit: non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quae ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in *Commento Praedicamentorum* *, quod virtus non recipit magis et [δ] minus, sicut scientia vel ars; eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

* Qu. LII, art. I.
* Cap. de Quali et Qualit.

Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem: sive secundum diversa tempora, in eodem *; sive in diversis hominibus. Quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius: vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam pro-

* D. 315, 1051a.

α) *etiam dicit.* – *dicit* HI, *ait* ante *quod* P, om. ed. *a.*
β) *possit esse.* – *sit* codices. – Pro *quaestio*, *haec quaestio* EF.
γ) *et.* – *et etiam* EF.
δ) *et.* – *neque* Pa.

pter maius gratiae donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur *ad Ephes.* IV *. – Et in hoc deficiebant Stoici, aestimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant: sed sufficit prope medium esse [ε], ut in II *Ethic.* * dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit [ζ] quam alius: sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

* Vers. 7.

ε

* Cap. IX, n. 8. - S. Th. lect. XI.

ζ

Ad primum ergo dicendum quod aequalitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est [η] secundum proportionem intelligenda: quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra * dicetur.

η

* Art. seq.

Ad secundum dicendum quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni secundum praedictos modos: cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod Deus non operatur secundum necessitatem naturae, sed secundum ordinem suae sapientiae: secundum quam [θ] diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud *ad Ephes.* IV *: *Unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

θ

* Vers. 7.

ε) *prope medium esse.* – *attingere prope medium* EF.
ζ) *propinquius et promptius attingit.* – *propinquius attingit* EK, *promptius attingit* ceteri.
η) *non est... sed est.* – *non solum (solum* om. *a) est... sed est etiam* Pa.
θ) *quam.* – *quem* ACDEHL, *quod* B, om. I.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo primi articuli quaestionis sexagesimaesextae, memento quod, cum aliqui habitus dicantur virtutes secundum quid, ut de virtutibus intellectualibus in qu. LVI *, et theologicis informibus in quaestione praecedente * dictum est; et aliqui simpliciter, ut caritas, et virtutes cardinales ac morales omnes infusae et acquisitae; et totus articuli sermo circa has versetur: consequens est ut praesens titulus de virtutibus simpliciter accipiatur. – Et confirmatur hoc: quia in littera virtus distinguitur contra scientiam et artem.

* Art. 3.
* Art. 4.

II. In corpore eiusdem primi articuli, nota primo, quod istae comparationes in littera positae inter prudentiam etc., habebunt in hac eadem quaestione proprios articulos *: et ideo ibi examinandas relinquo.

* Art. 3, 4.

Nota secundo, quod Auctor loquitur de virtute perfecta secundum statum, quae sola dicitur simpliciter virtus, cum negat eam posse intendi secundum se: quod est intendi per extensionem ad plura nunc quam prius, ut superius * declaravimus diffuse. Et hinc manifeste habes quod de intentione Auctoris est doctrina dicta de connexione *, scilicet quod virtus perficit in propria materia, etiam connexa aliis materiis. Si enim non esset hoc, iam posset extendi ad quae prius non se extendebat.

* Cf. qu. LII, art. 1, Comment. n. VI; qu. LIV, art. 4, Comment. n. X.
* Qu. LXV, art. 1, Comment. n. VI sqq.

Nota tertio, quod hinc habes differentiam quandam inter virtutes intellectuales et morales in hoc, quod illae etiam imperfectae secundum statum, dicuntur virtutes: istae autem, nisi sint secundum statum perfectae, non dicuntur virtutes. Dicitur enim in littera quod scientia et ars non semper extendunt se ad omnia sua; virtus autem ad omnia sua se extendit. Et in promptu causa huius est: quia scilicet minus exigitur ad constituendum imperfectum, quam perfectum; virtutes autem intellectuales imperfecte habent rationem virtutis, non enim sunt virtutes nisi secundum quid; morales autem habent perfecte rationem virtutis, ut patet ex supradictis *.

* Cf. qu. LVI, art. 3.

Nota quarto, quatuor causas in littera augmenti intensivi virtutum: scilicet consuetudinem, naturalem inclinationem, iudicium perspicacius, et gratiam. Et simul nota duas contra Stoicos rationes: alteram ex latitudine medii; alteram ex latitudine viae ad indivisibile medium. Propinquior enim est, secundum se, indivisibili iustitiae medio vir perspicacioris iudicii, quam minus acuti; et secundum opus, distribuens aequalibus quasi aequalia, quam multum distantia ab aequalitate. Promptior quoque est ad indivisibile medium inclinatus naturaliter ad illud, quam non naturaliter; exercitatus, quam non exercitatus.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNES VIRTUTES SIMUL IN EODEM EXISTENTES, SINT AEQUALES

II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 5, ad 6; III, dist. XXXVI, art. 4; *De Malo*, qu. II, art. 9, ad 8; *De Virtut.*, qu. V, art. 3.



Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint aequaliter intensae. Dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* VII *: *Unusquisque habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aequaliter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint aequales in uno et eodem.

* Vers. 7.

2. Praeterea, si omnes virtutes essent aeque intensae in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum: quia diversi sancti de diversis virtutibus praecipue laudantur; sicut Abraham de fide *, Moyses de mansuetudine **, Iob de patientia *. Unde et de quolibet Confessore cantatur in Ecclesia: *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi;* eo quod quilibet habuit praerogativam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

* *Ad Rom.*, cap. IV.
** *Num.* cap. XII, n. 3; *Eccli.* cap. XLV, vers. 4.
* *Tob.* cap. II, vers. 12; Iac. cap. V, vers. II.

3. Praeterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI *de Trin.* *, quod *quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia;* et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi

* Cap. IV.

omnes virtutes unius hominis essent aequales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt aequales.

RESPONDEO DICENDUM quod quantitas virtutum, sicut ex dictis * patet, potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum rationem speciei. Et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit maior quam alia, sicut caritas fide et spe. – Alio modo potest attendi secundum participationem subiecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subiecto. Et secundum hoc, omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, inquantum aequaliter crescunt in homine: sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur.

* Art. praeced.

Huiusmodi autem aequalitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis: aequalitas enim est quaedam connexio virtutum [α] secundum quantitatem. Dictum est autem supra * quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo, secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes, quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia. Et sic [β] virtus in qualibet materia non potest aequalis dici, nisi habeat omnes istas conditiones aequales. Et hanc rationem aequalitatis virtutum assignat Augustinus, in VI *de Trin.* *, dicens: *Si dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc, nec fortitudine aequales sunt* [γ], *quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.*

* Qu. LXV, art. I.
* Cap. IV.

Alio modo assignata est * ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materias determinatas. Et secundum hoc, ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiae, et ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas: non autem ex parte inclinationis, quae est ex parte subiecti, ut supra * dictum est. Sic igitur et ratio aequalitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiae, quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus: existente enim ratione aequaliter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum.

* Qu. LXV, art. I, 2.
* Ibid. art. I.

Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem [δ] ipsam ad actum virtutis; potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiae dono.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiae gratis datae, quae non sunt communia omnibus, nec omnia aequalia in uno et eodem. – Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiae gratum facientis; secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam prudentiae, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

α) *virtutum. – virtutis* H.
β) *sic. – similiter* ABCDEGHKL*a; Et sic... materia* om. FI.
γ) *sunt. – sint* Pa, om. H.
δ) *inclinationem. – quantum ad inclinationem* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo articuli secundi quaestionis sexagesimaesextae, scito titulum loqui de virtutibus sicut in praecedenti titulo, scilicet de virtutibus simpliciter, ut patet in processu.

In corpore eiusdem articuli, hoc primum declarandum occurrit novitiis, quod ratio aequalitatis quam ex Augustino littera tractat, consistit in hoc. Si virtutes non essent aequales, oporteret quod aliqua haberet istas quatuor conditiones inaequales: nam ad aequalitatem requiritur aequalitas omnium, sicut ad connexionem simultas omnium; quia aequalitas est quaedam connexio virtutum secundum quantitatem, ut patet. Sed non potest fieri ut una virtus minus habeat de una istarum quatuor conditionum, quam de aliis. Ergo. Probatur minor, ponendo duos in quorum uno sit fortitudo minus habens de conditione prudentiae, et in altero fortitudo magis habens prudentiae; et deducendo ad inconveniens, quod similiter sunt aequales in fortitudine, et inaequales in fortitudine. Et patet sequela, quoad primam partem, ex adversario: quoad secundam, ex veritate, quia alterius fortitudo est prudentior, ac per hoc maior. – Apparet quod etiam in uno et eodem oportet aequales esse has quatuor conditiones in qualibet materia cardinalium virtutum: idem est enim iudicium in uno et eodem, et in duobus.

II. Declarandum est secundo quod, quia virtutes, secundum inclinationes ad proprios actus, non sunt aequales nec quantitative nec proportionaliter, ut in littera dicitur; ideo in responsione ad secundum dicitur: *Unus et idem homo promptior est ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.* Et ad hunc sensum reducenda videntur dicta alibi ab Auctore. Ita quod non dicam virtutes aequales secundum habitum, et non secundum actum; ut in XXXVI distinctione Tertii *, hoc dicentes ** sequi videtur Auctor. Sed dicam quod virtutes secundum formale in habitu, sunt aequales; secundum vero materiale, sunt inaequales. Quod est dicere: Habitus virtutum, ut perficiunt subiecta ut mota a prudentia vel caritate, sunt aequales proportionaliter; ut vero perficiunt eadem ut tendentia in proprias materias, sunt inaequales.

* Art. 4, ad 3. - Cf. *de Virtut.*, qu. V, art. 3.
** Cf. Magistr. ibid.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VIRTUTES MORALES PRAEEMINEANT INTELLECTUALIBUS

Iª IIᵃᵉ, qu. xxiii, art. 6, ad 1; IV *Sent.*, dist. xxxiii, qu. iii, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales praemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium, et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt *permanentiores etiam* [α] *disciplinis* *, quae sunt virtutes intellectuales: et sunt etiam magis necessariae ad vitam humanam. Ergo sunt praeferendae virtutibus intellectualibus.

(* Aristot. *Ethic.* lib. I, cap. x, n. 10. - S. Th. lect. xvi.)

2. Praeterea, de ratione virtutis est quod *bonum faciat habentem* *. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus: non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam intellectualis.

(* Vid. qu. lv, art. 3, arg. *Sed contra.*)

3. Praeterea, finis est nobilior [β] his quae sunt ad finem. Sed sicut dicitur in VI *Ethic.* *, *virtus moralis facit rectam intentionem finis; prudentia autem facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem.* Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quae est virtus intellectualis circa moralia.

(* Cap. xii, n. 6. - S. Th. lect. x.)

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I *Ethic.* * Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali [γ].

(* Cap. xiii, n. 19, 20. - S. Th. lect. xx.)

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici maius vel minus, dupliciter: uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut *philosophari quam ditari*, quod tamen non est melius secundum quid, idest *necessitatem patienti* *. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis * patet. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum.

(* Arist. *Topic.* lib. III, cap. ii, n. 21.) (* Qu. liv, art. 2; qu. lx, art. 1.)

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra * dictum est, nobilior est. – Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiae; sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus: quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

(* Qu. ix, art. 1.)

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod obiecta disciplinarum, quae sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam obiecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia. – Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra * dictum est.

(* Qu. iii, art. 6.)

Ad secundum dicendum quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra * dictum est. Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

(* Qu. lvi, art. 3.)

Ad tertium dicendum quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia: quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur in II * et VI ** *Ethic.*

(* Cap. vi, n. 15. - S. Th. lect. vii. ** Cap. xiii, n. 4. - S. Th. lect. xi.)

α) *etiam.* – *in* K, om. DEFI.
β) *nobilior.* – *nobilius* ACDILpBH.
γ) *virtute morali.* – *quam virtus moralis* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem sexagesimaesextae quaestionis, dubium primo occurrit circa distinctionem in littera factam de virtute, quod sumitur dupliciter, scilicet secundum rationem speciei in ordine ad obiectum, et secundum ordinem ad actum. Haec namque distinctio coincidentia habet membra: nam virtus secundum rationem speciei habet ordinem ad actum, et e converso; quia potentiae et habitus specificantur ex actibus, et actus ex obiectis, ut habetur in II *de Anima* *.

(* Cap. iv, n. 1. - S. Th. lect. vi.)

II. Ad hoc dicitur quod virtus dupliciter respicit actum: primo, ut specificantem ipsam; secundo, ut effectum ipsius. Et primo modo, actus cadit sub primo membro implicite, ut obiectio probat: secundo autem modo, spectat ad secundum membrum. Intendit enim Auctor quod virtus potest considerari dupliciter: primo, secundum specificam differentiam, seu rationem, ut sic; secundo, secundum hanc conditionem, scilicet esse principium actus recti. Et vult quod prima consideratio iudicet virtutem simpliciter, quia secundum proprium constitutivum essentialiter; secunda iudicet eam secundum quid, quia secundum communia. Et consequenter vult quod virtutes intellectuales sint nobiliores simpliciter quam morales: quia habent nobilius

obiectum. Morales autem sunt nobiliores secundum quid: quia dant non solum facultatem actus recti, sed facultatem recte utendi ipsa facultate; quod est manifeste esse perfectius principium actus. Et hoc habet virtus moralis, quia perficit appetitum, cuius est movere seipsum et ceteras potentias. Haec autem ideo breviter transeo, quia superius * declarata sunt.

* Qu. LIV, art. 2, Comment.; qu. LVI, art. 3, Comment.

III. In eodem tertio articulo dubium est de ratione in littera assignata quare obiectum rationis nobilius est obiecto appetitus: quia scilicet *ratio apprehendit aliquid in universali, appetitus autem tendit in res, quae habent esse particulare*. Tum quia et ratio apprehendit particulare, et appetitus tendit in universalia: appetimus enim famam et gloriam in communi, et *odimus latronum genus* *. – Tum quia res habent nobilius esse in particularibus quam in universali: quia illud est reale, hoc rationis; illud simpliciter, hoc secundum quid.

* Arist. *Rhetoric.* lib. II, cap. IV, n. 31.

IV. Ad hoc dicitur quod, quia de nobilitate intellectus et voluntatis in Prima Parte * dictum est, ideo Auctor breviter pertransiens hanc rationem affert. In qua duo tanguntur: scilicet modus operandi utriusque, et conditiones obiectorum. Universalitas namque et particularitas extra, conditiones sunt obiectorum rationis et appetitus: tendere autem ad extra, et habere in se, modi sunt operandi, ille appetitus, iste intellectus. Et ille quidem in littera exprimitur: iste autem non; sed insinuatur et ex opposito, et ex conditione obiecti, quia universale in anima est. Est igitur nobilior ratio appetitu, quia apprehendit in universali: idest quia respicit res secundum esse elevatum, in quo uniuntur omnia particularia quae in re divisa sunt. Cum enim *dispersa in inferioribus, unita sint in superiori;* et particularia in universali uniantur, in seipsis dispergantur: consequens est ut universale altioris sit ordinis. Et hoc directe intendit littera, quae ex obiecto testatur se procedere. Modus autem operandi, qui optimam quoque constitueret rationem, hic non est intentus. Sed tu uti illo memento, cum de voluntate et intellectu respectu Dei in patria loqueris: ibi enim, stante paritate obiecti, ex modo praeeminet intellectus.

* Qu. LXXXII, art. 3.

V. Ad obiecta autem in oppositum * dicitur quod praesens sermo non comparat rationem appetitui intellectivo in specie: sed appetitui communi voluntati, irascibili et concupiscibili. Unde patet quod, sicut ratio per se primo est universalis, et reflexe particularis; ita appetitus per se respicit res in particulari; permissive, inquantum intellectivus est, respicit universale. Comparatio autem fit secundum primaria, non secundum secundaria obiecta. – Dicitur secundo quod, quia appetitus hoc ipsum quod tendat in universale, habet a ratione; ideo ratio, quae ex seipsa hoc habet, etiam in hoc est nobilior. Et ut excludatur omnis cavillatio, dicito quod vis rationis consistit in hoc, quod ratio tendit ex se in universale, ita quod habet ipsum ut proprium. Quod nulli alteri convenit: quia appetitus, si tendit in universale, habet hoc ex alio, et ut communicatum, et participative. In cuius signum, appetitus tendit in universale magis ex ea parte qua distribuitur in particularia, quam inquantum in se unit illa: cuius oppositum accidit in intellectu, et est magis de ratione universalis. Appetimus enim gloriam in universali, pro quanto vellemus gloriam extendi ad omnem gloriam; et similiter *odio habemus latronum genus,* pro quanto ad omnes latrones odium extendimus. Intelligimus haec in universali, e converso: pro quanto scilicet divisa ad unum contemplando tenemus.

* Cf. num. III.

Ad secundam autem obiectionem dicitur quod esse in universali non sumitur pro denominatione quae dicitur universalitas: sed pro esse immateriali, a quo, in anima existente, res extra denominatur extrinsece universalis. Constat autem quod esse immateriale est reale, et nobilioris ac altioris ordinis; adeo ut unum individuum immaterialis ordinis aequivaleat infinitis particularibus materialiter. – Et licet esse immateriale rerum materialium sit esse earum secundum quid, est tamen in se, et in ordine universi, esse simpliciter et eminentius: sicut bos in sole non est bos simpliciter, tamen esse solis, quod est eminenter bos, est esse simpliciter nobilius. Unde consuevit dici quod bos est simpliciter bos in particulari, et bos secundum quid in anima: est tamen ens nobilius in anima quam in particulari. Et hoc sufficit proposito, ubi de nobilitate simpliciter obiecti, et non respectu huius nec illius specialis praedicati, puta bovis, equi, etc., est sermo.

VI. In eodem articulo tertio dubium est, quia Auctor videtur in calce articuli quasi retractare conclusionem huius articuli, scilicet quod virtutes intellectuales sunt, simpliciter loquendo, nobiliores quam morales; dum dicit quod *ratio virtutis magis competit morali,* et quod *virtutes intellectuales sunt nobiliores habitus;* quasi dicat quod non sunt nobiliores virtutes, quamvis sint nobiliores habitus. – Et confirmatur haec sententia ex supradictis in art. 3 quaestionis LVI, ubi dictum est quod virtutes intellectuales sunt virtutes secundum quid, morales autem sunt virtutes simpliciter, propter rationem hic tactam, et ibi explicatam; quia scilicet moralis perficit ad rectitudinem actus in se et in eius usu, intellectualis autem in se tantum. Ex hoc enim arguitur facile sic. Quod est tale simpliciter, est nobilius in esse tali quam quod est tale secundum quid: sed moralis est virtus simpliciter, intellectualis secundum quid: ergo moralis est nobilior virtus quam intellectualis.

VII. Ad hoc dicitur concedendo quod Auctor in calce articuli declaraverit intentionem suam, quod intendit has tres propositiones esse veras, et stare simul: Virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus; Virtutes intellectuales sunt nobiliores habitus quam morales; Virtutes morales sunt nobiliores virtutes quam intellectuales. Quoniam in prima fit comparatio non secundum hanc vel illam rationem, sed simpliciter; in secunda, in ratione habitus; in tertia, in ratione virtutis.

Sed huic expositioni obstat primo, quia sermo Auctoris debet esse formalis; ac per hoc, in tractatu de virtutibus, conclusio dicens quod intellectuales virtutes sunt nobiliores moralibus, debet verificari formaliter, scilicet de virtutibus inquantum virtutes sunt. – Obstat secundo, quia Auctor ipse in hac littera vult quod virtus, inquantum virtus, habet speciem ex obiecto, et ex hoc iudicetur nobilior simpliciter. Si enim a doctrina sensus formalis tollitur, obiecta incertitudinis plena sunt, ut dicitur in IV *Metaphys.* *

* Cf. s. Th. lect. VII. - Did. lib. III, cap. IV, n. 10, 11.

VIII. Dicendum est ergo quod intentio Auctoris hic est duas tantum propositiones construere, scilicet primam simpliciter, et tertiam secundum quid, idest cum determinatione, ut declarabitur. Secunda enim incidit cum prima, ut declarabitur: in sensu enim exposito, impertinens (non enim hic de habitus ratione tractatur) est. Ad quorum evidentiam, sciendum est quod dupliciter exponi potest sermo de virtutibus inquantum virtutes: potest namque ibi *inquantum* determinare rationem communem virtutis; et potest determinare specificas differentias virtutum. Si determinetur communis ratio virtutis, sic virtutes morales sunt nobiliores intellectualibus: quia communis ratio virtutis, ut in littera dicitur, sumitur ex ordine ad actum, in quo praestant morales intellectualibus. Si vero determinentur specificae differentiae virtutum, sic intellectuales praestant moralibus: quia habent nobilius obiectum, unde specificas sortiuntur differentias. Et totum oppositum est eius quod praecedens expositio * credidit. Quia virtutes intellectuales sunt simpliciter non solum nobiliora entia, sed nobiliores virtutes, moralibus: licet sint ignobiliores secundum communem rationem virtutis, quae magis convenit moralibus; immo eis simpliciter, et intellectualibus secundum quid. Sed haec maior nobilitas, scilicet habere communem rationem virtutis simpliciter, non dat maiorem nobilitatem simpliciter, sed secundum quid: quia spectat ad esse principium actus, unde, ut in littera dicitur, non sumitur nobilitas simpliciter maior, sed secundum quid. Et similiter ex eo quod intellectuales virtutes sunt secundum quid virtutes secundum communem virtutis rationem, non nisi secundum quid ignobiliores censentur. Et propterea in littera concluditur quod virtutes intellectuales, licet minus communem virtutis rationem habeant, sunt nobiliores habitus *simpliciter,* et non in ratione habitus. Si enim essent nobiliores in ratione habitus tantum, essent nobiliores secundum quid: cum sit praedicatum valde commune.

* Cf. num. praec.

* Cf. ibid.

IX. Unde prima propositio * est simpliciter vera, et formalis, scilicet: *Virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus:* quia ex propriis rationibus specificis vindicant sibi maiorem nobilitatem quam morales. – Tertia autem propositio est vera cum determinatione. Unde et in littera non habetur. Nec acceptarem eam nisi cum determinatione, hoc modo: *Virtutes morales sunt nobiliores virtutes, secundum communem rationem virtutis, quam intellectuales.* Sine hac enim determinatione, contradictoriam concederem.

* Cf. num. vi.

Nec obstat doctrina superius habita in qu. LVI *, et pluries repetita, de virtute simpliciter, et secundum quid: quia secundum communem virtutis rationem intelligitur. Et hunc sensum memento reducere, ubi similia invenies.

* Cf. IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. IV.
* Cf. III *Sent.*, dist. XXXIII.
* Cf. ibid.

X. In corpore eiusdem articuli, adverte primo, quod Scotus, cum sequacibus, quia tenet voluntatem nobiliorem intellectu *, consequenter ponit virtutem moralem nobiliorem prudentia, quae est intellectualis *. Et non solum in hoc principio discordat; sed quia ponit prudentiam et virtutem moralem circa idem obiectum *, ac per hoc aequa est, apud ipsum, nobilitas ex parte obiecti. Et aperte errat. Quia licet sit idem obiectum materiale, puta agibile; prudentiae tamen obiectum est sub ratione veri, virtutis autem moralis sub ratione boni. Veri autem ratio nobilior est simpliciter: quia absolutior.

* Cap. I, n. 5 sqq. - S. Th. lect. I.

Adverte secundo, ne te decipiat materia intellectualis virtutis, puta artis; et propterea neges eam nobiliorem simpliciter. Respice ad rationem litterae, quia scilicet est de eis in universali; et quiesces, non abnegando ignobilitatem secundum quid, pro quanto ad vilia experiendo descendit. Utrumque enim arti convenit, ut in I *Metaphys.* * dicitur: iudicare scilicet, et agere. Et propterea sic suscipere memento quod prudentia et ars sint circa singularia, ut prius et essentialius, inquantum cognoscitivae, sint circa universalia: unde nobilitatem simpliciter trahunt, ut in littera dicitur.

* Art. 6, Comm.
* Qu. LVIII, art. 5.

XI. In responsione ad tertium eiusdem articuli, dubium arduum occurrit in via Auctoris, et simpliciter: quomodo scilicet sit verum *prudentiam dirigere morales virtutes etiam in praestituendo finem.* Et simpliciter quidem in IIª IIªᵉ discutiendum erit, in qu. XLVII *. Ad hominem vero nunc duplici ratione disserendum puto. Primo, quia hoc repugnare videtur superius dictis; et inferius in IIª IIªᵉ, loco allegato. Superioribus quidem, pro quanto dictum fuit * quod prudentia principium, quod est finis, habet a virtute morali, quia qualis unusquisque est, talis ei finis videtur. Inferioribus autem, quia expresse negabitur ex proposito, prudentiam praestituere finem moralibus virtutibus. – Secundo, quia ex hoc pendet principale intentum huius articuli quoad prudentiam, an scilicet nobilior sit prudentia virtute morali; ut vis argumenti tangit.

XII. Ad huius difficultatis evidentiam, ponendus ante oculos est progressus nostrae mentis in istis, ut ex eo rationem dictorum sumere et reddere valeamus; et quid simpliciter, et quid secundum quid intelligatur, discernamus. In mente nostra primo omnium est synderesis, qua non solum omne bonum prosequendum et malum fugiendum, felicitatem appetendam et miseriam fugiendam; sed bonum rationis prosequendum, et malum oppositum vitandum, iudicamus naturaliter. Et hinc in appetitu etiam naturaliter inest non solum inclinatio ad bonum prosequendum et malum vitandum, ad beatitudinem appetendam et miseriam fugiendam; sed imperfecta quaedam inclinatio ad vivendum secundum rectam rationem. Et licet synderesis sit virtus, quia est intellectus principiorum; inclinatio tamen haec appetitus non est virtus, quia imperfecta est. – Ratio autem quare in appetitu non est perfecta naturalis inclinatio, ut sit sufficiens ad virtutem, sicut in ratione est iudicatorium naturale sufficiens ad virtutem; est quia apprehensio trahit res ad se, et iudicium perficitur secundum esse quod res habent in nobis; appetitus autem tendit ad res in se, et perficitur in adeptione rei. Ex hoc enim provenit quod inclinatio ad bonum eget habitu rectificante electionem, in voluntate quidem quoad bonum rationis in operationibus, in appetitu vero sensitivo quoad bonum rationis in passionibus, qua adipiscatur finem; et ipsa, impotens ad hoc, a ratione virtutis deficiat: lumen autem naturalis iudicii circa principia, tali adminiculo non egeat, sed in seipso manens, recte semper sit principium actus perfecti, qui est iudicare.

Synderesi igitur in intellectu iudicante et proponente non solum finem ultimum, sed fines proprios virtutum moralium, dum in passionibus et operationibus secundum rationem vivendum iudicat; et appetitu inchoative inclinato ad hos fines, scilicet bonum rationis in operationibus, bonum rationis in timoribus et audaciis, bonum rationis in delectationibus, etc.: discurritur ex huiusmodi principiis firmatis in intellectu et inchoatis in appetitu, subsumendo aliquod minus universale, puta abstinere a delectationibus venereis, rempublicam defendendam; et concluditur modus in delectationibus, et sic de aliis. Hic autem discursus prudentiae generativus est. Et conclusio eius est modus in operationibus seu passionibus servandus, qui nil aliud est quam medium rationis in materia morali. Principium autem eius est synderesis ex parte apprehensiva; et naturalis inclinatio ad bonum rationis in concupiscentiis et delectationibus, ex parte appetitiva. – Ad hunc quoque discursum, perfectum iudicio scilicet et praecepto, sequitur in appetitu conclusio electionis, qua scilicet eligimus delectationes in ordine ad modum illum, medium illud, bonum illud rationis. In hac enim electione potes perspicere simul duo ex parte obiecti, scilicet passiones ipsas modificatas, et modum ipsum: et intueri quod modus spectat ad finem moralis virtutis, quia est ipsum rationis bonum participatum in materia morali; passiones autem ipsae spectant ad id quod est ad finem; utuntur enim eis virtutes propter bonum rationis. Et sicut prudentia generatur frequenti discursu ex fine, sic praeexistente et concludente medium; ita virtus moralis generatur ex frequenti electione subsequente.

Simul genita autem iam utraque virtus sic connectitur, ut humana ratio, non solum synderesi, sed prudentia rectificata de fine virtutis (illa rectificante eam de fine illo absolute, ista rectificante eandem de eodem applicato ad minus universale quam sit universale synderesis; vel etiam ad singulare, quoniam prudentia est etiam singularium); et rursus mota non solum ab appetitu naturali talis finis, sed perfecto virtute inclinante in talem finem; discurrit ad ulteriores conclusiones, donec perveniatur ad perfectionem status virtutis, vel ad firmandum easdem. Et proportionaliter ad eligendum movetur appetitus.

XIII. Hic est progressus mentis nostrae. In quo triplicem advertere potes distinctionem, unde clarificari ambigua occurrentia possunt. Prima est de fine virtutis moralis, quod sumitur dupliciter: scilicet absolute, seu in sua communitate; et applicate ad speciales actus occurrentes in exercitio vitae humanae. – Secunda est de virtutibus moralibus et prudentia, quod sumuntur dupliciter: scilicet in fieri, et in facto esse, secundum essentiam. – Tertia est de dare et accipere finem, quod sumitur dupliciter: scilicet primo, et non primo.

Ex his namque liquet, primo, quod finis virtutis moralis absolute praestituitur primo, non a prudentia, sed a synderesi. Et hoc clarum est: quia prudentia ex illo fit.

Secundo, quod finis idem absolute non prius intenditur a virtute morali, quam sit prudentia. Et hoc clarum est: quia virtus moralis non fit ab illo fine nisi mediante prudentia.

Tertio, quod prudentia in fieri non dependet a virtute morali; sed eius fine, et appetitu recto illius, naturali inclinatione, quae non est virtus, sed inchoatio virtutis. Et hoc clarum est: quia intentio recta finis est principium prudentiae; et constat quod ante prudentiam non est virtus moralis.

Quarto, quod virtus moralis in fieri dependet non solum a synderesi et recta intentione finis nunc dicta; sed prudentia afferente finem, inveniendo medium prius natura quam sequatur electio generans virtutem moralem. Et hoc clarum est ex ordine dicto, et definitione virtutis moralis *.

* Cf. Aristot., *Ethic.* lib. II, c. VI, n. 15. - S. Th. lect. VII.

Quinto quod, comparando prudentiam ad virtutem moralem in fieri, sic simpliciter verum est quod prudentia dirigit virtutem moralem praestituendo illi finem, non primo

et absolute, sed applicando illum ad specialem materiam occurrentem. Et sic verificantur verba Auctoris hic *, quae propter inventionem medii, prudentiae praestitutionem finis dant. Et non contradicunt superioribus, nec dictis in IIª IIªᵉ, quae de prima praestitutione finis, et de fine absolute virtutis moralis, loquuntur.

* Cf. num. XI.

Sexto quod, comparando iam genitas prudentiam et virtutem moralem, utraque in facto esse alteri finem applicite praebet, diversimode. Declaratur hoc quoad singula. Prudentiam in primis constat medium morali virtuti semper ostendere, et conservare virtutem. Deinde moralem constat finis appetitum rectum facere; ac per hoc, prudentiae principium firmare.

Ex hoc autem quod appetitus virtute morali rectificatur ad eligendum consona bono rationis; quia electio claudit in se intentionem, consequens est ut eadem virtute rectificetur ad intendendum illum finem etiam absolute. Ita quod intentio finis, quae prius ex synderesi et inclinatione naturali tantum erat recta, ex virtute morali, a prudentia genita, fit et est recta recte. Et sic virtus moralis in facto esse dat prudentiae in facto esse finem absolute; et non e contra. Et hoc est septimum. Declaratur quod non est e contra: quia in parte apprehensiva synderesis est virtus sufficiens respectu finis absolute. Et propter hoc, magis vulgatum et cantatum est quod virtus moralis dat finem prudentiae, quam e contra.

XIV. Ex his autem patet quomodo argumento satisfiat in proposito *, de nobilitate secundum veritatem, et hanc rationem. Consistit enim vis argumenti in hoc. Virtus finis est nobilior virtute eorum quae sunt ad finem, sicut habitus principiorum est nobilior habitu conclusionum: sed virtus moralis est respectu finis, prudentia respectu eorum quae sunt ad finem: ergo.

* Cf. arg. 3 in littera.

Responsio litterae est ad minorem, dicens quod prudentia est eorum quae sunt ad finem, et finis. Et ideo non sequitur quod sit ignobilior; sicut sequeretur si esset eorum quae sunt ad finem tantum. – Et per hoc solvitur illa confirmatio de habitu principiorum: quia scilicet habitus principiorum est nobilior habitu conclusionum tantum; non autem habitu principiorum et conclusionum, sicut est in proposito, ubi secundum veritatem utraque est principiorum et conclusionum. Moralis namque virtus est finis, et eorum quae sunt ad finem: facit enim rectam intentionem et electionem. Et similiter prudentia est finis, et eorum quae sunt ad finem; dum, inveniendo medium, applicat ipsum rationis bonum, quod est finis, ad operationes et passiones, quae sunt propter finem.

Et nota quod Auctor non solum intendit prudentiam esse finis, sed etiam dirigere morales respectu finium, insinuans alteram responsionem: scilicet quod ad hoc quod habitus respectu finis sit nobilior, requiritur quod sit perfectus absque mendicatione ab illo qui est respectu eorum quae sunt ad finem. Si enim ab illo perficeretur, iam sub illo esset; nec esset independens, sicut finis independens est ab aliis quae sunt ad finem. Sic autem accidit in proposito: quia licet virtus moralis sit finis etiam absolute, quo modo ipsius non est prudentia, sed synderesis; attamen dependet in fieri et esse a prudentia, quae est finis applicate, et eorum quae sunt ad finem. Et propterea non sequitur quod sit nobilior prudentia.

XV. Reliqua in IIª IIªᵉ * tractanda sunt. Ubi rationes Scoti, in III *Sent.*, dist. XXXVI *, quod prudentia sit respectu finis, videbuntur. Et quare, in ratione duabus existentibus virtutibus, scilicet synderesi et prudentia, in appetitu una respondeat moralis virtus respectu finis et eorum quae sunt ad finem, intendens et eligens.

* Qu. XLVII, art. 6, Comment.
* Art. 2.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IUSTITIA SIT PRAECIPUA INTER VIRTUTES MORALES

Supra, art. 1; IIª IIªᵉ, qu. LVIII, art. 12; qu. CXXIII, art. 12; qu. CXLI, art. 8; IV *Sent.*, dist. XXXIII, qu. III, art. 3; *De Virtut.*, qu. V, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit praecipua inter virtutes morales. Maius enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem; secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit maior virtus quam iustitia.

2. Praeterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed sicut dicitur Iac. I *, *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod patientia sit maior quam iustitia.

* Vers. 4.

3. Praeterea, *magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus,* ut dicitur in IV *Ethic.* * Ergo magnificat etiam ipsam iustitiam. Est igitur maior quam iustitia.

* Cap. III, n. 14. - S.Th. lect. VIII.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V *Ethic.* *, quod *iustitia est praeclarissima virtutum.*

* Cap. I, n. 15. - S. Th. lect. II.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem virtus dicitur maior, secundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut supra * dictum est. Et secundum hoc, iustitia inter omnes virtutes morales praecellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subiecto, et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto: voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis * patet α. Secundum autem obiectum sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde *iustitia est praeclarissima virtutum,* ut dicitur in V *Ethic.* * – Inter alias autem virtutes morales, quae sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales quae sunt circa passiones: tamen ordinatur infra iustitiam. Unde Philosophus dicit, in I *Rhetoric.* *, quod *necesse est maximas esse virtutes, quae sunt aliis honoratissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc, fortes et iustos maxime honorant: haec quidem enim in bello,* scilicet fortitudo; *haec autem,* scilicet iustitia, *et in bello et in pace utilis est.* – Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quae subiicit rationi appeti-

* Art. 1.
* Qu. VIII, art. 1; qu. XXVI, art. 1. α
* Vid. arg. *Sed contra.*
* Cap. IX, n. 6.

α) *ex dictis patet.* – *dictum est* FE.

tum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum [β], vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis. – Et sic istae tres virtutes, simul cum prudentia, dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum vel ornamentum praebet principali virtuti. Sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiae: *non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret,* ut in II *Polit.* * dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non posset, quae secernit suum a non suo. Iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitia simpliciter est maior liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius: liberalitas autem est secundum quid maior, cum sit quidam ornatus iustitiae, et supplementum eius.

* Cap. II, n. 7. - S. Th. lect. IV.

Ad secundum dicendum quod patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum: in quibus non solum excludit iniustam vindictam, quam etiam excludit iustitia; neque solum odium, quod facit caritas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quae est radix omnium praedictorum. Et ideo in hoc est perfectior et maior, quod in hac materia extirpat radicem. – Non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus. Quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiae: sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit. Unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur: est enim [γ] patientia quaedam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus praeexistentibus, ut dicitur in IV *Ethic.* * Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum. Et sic secundum quid est maior omnibus aliis: non tamen simpliciter.

* Cap. III, n. 16. - S. Th. lect. VIII.

β) *numerum.* – *verum* ADGLpBH, *individuum* EsB, *naturam* I; *numerum ... secundum* om. F.

γ) *enim.* – *autem* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem sexagesimaesextae quaestionis, dubium novitiorum occurrit, quomodo fortitudini praeferatur iustitia. Quia fortitudo rectificat circa mortem et vitam, iustitia autem circa operationes ad alterum: nulla namque operatio est maior ipsa vita; sed *pellem pro pelle, et cuncta quae habet, dabit homo pro anima sua* *.

* *Iob* c. II, vers. 4.

Sed hoc facile solvitur ex eo quod iustitia, rectificando animum in omnibus operationibus quae sunt ad alterum, rectificat etiam respectu vitae et mortis. Ad iustitiam enim spectat ponere vitam pro altero, puta pro republica, cui hoc debet. Nec inconvenit eundem actum spectare ad iustitiam et fortitudinem diversimode. Ut, in proposito, ponere vitam, inquantum habet rationem debiti, spectat ad iustitiam, quae sicut dat alia bona debita, ita et vitam: inquantum vero habet rationem terribilis, spectat ad fortitudinem, cuius est firmare animum ne timeat hoc, sed audeat, etc. Iustitia tanto est nobilior, quanto universalior, circa altiora scilicet et plura rectificans in his quae sunt ad alterum.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM SAPIENTIA SIT MAXIMA INTER VIRTUTES INTELLECTUALES

Supra, qu. LVII, art. 2, ad 2; VI *Ethic.*, lect. VI.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiae: dicitur enim I *Ethic.* *, quod *quales* [α] *disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, haec praeordinat,* scilicet politica, quae ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI *Ethic.* * Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia.

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. II.

* Cap. VIII, n. I. - S. Th. lect. VII.

2. Praeterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem: est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum,* ut dicitur in VII *Physic.* * Sed prudentia est recta ratio agibilium, per quae homo ad felicitatem perducitur: sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

* Text. 17. - S. Th. lect. V.

3. Praeterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XII *de Trin.* *: quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Iob XXXVI *: *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

* Cap. XIV.

* Vers. 26.

4. Praeterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus; sicut et aliae scientiae. Ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

α) *quales.* – *qualis* codices, *quale* Pa; mox *qualis* FE, *quale* Pa. – Pro *unumquemque, unumquodque* PABFHIKa.

* Cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. VI.
* Art. 3.
* Cap. I, n. 12; cap. 2, n. 7. - S. Th. lect. I, II.
* Cap. VII, n. 3. S. Th. lect. VI.
* Cap. XII, n. 3; cap. XIII, n. 8. - S. Th. lect. X, XI.
* Vers. 15.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod sapientia est *sicut caput* inter virtutes intellectuales.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio *Metaphys.* * Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, *nisi,* ut dicitur in VI *Ethic.* *, *maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo.* Unde dicendum est, sicut in eodem libro * dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso: quia *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur,* ut dicitur I *ad Cor.* II *. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia: sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae: introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem: sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

* Cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.
* Cap. XII, n. I. - S. Th. lect. XVII.
* Cap. V.
* Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. II.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit, in I *de Anima* *, *una notitia* [β] *praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem.* Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus. Sed illa quae est minus certa de altioribus et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit, in II *de Caelo* *, quod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione. Et in I *de Partibus Animal.* *, dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus.* – Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed *hoc solius Dei est,* ut dicitur in I *Metaphys.* * Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

AD QUARTUM DICENDUM quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum: cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis [γ], et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam: quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae [δ] scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

β) *una notitia.* – *notitia alicuius* E, *vera notitia alicuius* F. – Pro *nobiliorum, nobilior* EF.

γ) *et non entis.* – Om. EF. – Iidem pro *aliorum, illorum.*
δ) *aliae.* – *etiam aliae* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Did. lib. IV.
* Qu. XLIV, art. I.

In articulo quinto eiusdem sexagesimaesextae quaestionis, in responsione ad quartum, nota auream doctrinam, quare sapientia rationes terminorum maxime universalium considerat, ut fit in V *Metaphys.* *: quia scilicet ens est prius effectus primae causae; quod in Prima Parte * declaratum est. – Et quare iudicat de principiis: quia scilicet eorum causas considerat, rationes terminorum; iudicium enim rei per illius causas fit. Iudicat autem sapientia de principiis ex rationibus terminorum, non tanquam explicans medium terminum latentem, quo fiat assensus principiis, aut reddatur altera causa veritati eorum: sed tanquam dans eis intrinseca constitutiva eorum, rationes scilicet terminorum, et in eadem resolvens illa, etc. Et propterea defendit illa, ex summa arce videns.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM CARITAS SIT MAXIMA INTER VIRTUTES THEOLOGICAS

IIª IIªᵉ, qu. XXIII, art. 6.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et caritas in vi appetitiva, ut supra * [Qu. LXII, art. 3.] dictum est; videtur quod fides comparetur ^α^ ad spem et caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis * [Art. 3.] patet. Ergo fides est maior spe et caritate.

2. PRAETEREA, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem: praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in *Enchirid.* * [Cap. VIII.]; addit autem ^β^ quendam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate.

3. PRAETEREA, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa caritatis: dicitur enim Matth. I * [Vers. 2.], in Glossa * [Interlin.], quod *fides generat spem, et spes caritatem.* Ergo fides et spes sunt maiores caritate.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, I *ad Cor.* XIII * [Vers. 13.]: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * [Art. 3.] dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum; sed ex eo quod una se habet propinquius ad obiectum quam alia. Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliae important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis. Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati; propter quod dicitur I Ioan. IV * [Vers. 16.]: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non hoc modo se habent fides et spes ad caritatem ^γ^, sicut prudentia ad virtutem moralem. Et hoc propter duo. Primo quidem, quia virtutes theologicae habent obiectum quod est supra animam humanam: sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra hominem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio. Perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente: dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam * [D. 222.]. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso quam sit in homine: quia unumquodque est in altero per modum eius in quo est. E converso autem est in his quae sunt infra hominem. – Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes: sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas; sed solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus ^δ^ in obiectum, excedit cognitionem humanam; secundum illud *ad Ephes.* III * [Vers. 19.]: *supereminentem scientiae caritatem Christi.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod spes praesupponit amorem eius quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiae: quo quidem amore magis se amat qui ^ε^ concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe ^ζ^, ut supra * [Qu. LXII, art. 4.] dictum est.

AD TERTIUM DICENDUM quod causa perficiens est potior effectu: non autem causa disponens. Sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam: quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes caritatem: secundum scilicet quod uná disponit ad alteram.

α) *comparetur.* – *sequitur* ADpB, *consequitur* ceteri.
β) *autem.* – *enim* P*a*, *ergo* EF, *tamen* L. – Pro *protensionis, protectionis* ACGILpBH, *processionis* EFsB.
γ) *habent ... ad.* – *habet fides ad spem et* edd. aliquae.
δ) *appetitivus.* – *appetitus* codices.
ε) *qui.* – *cui* ABCEFGHIL*a*.
ζ) *spe.* – *per spem* codices et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem sexagesimaesextae quaestionis, nihil scribendum occurrit, nisi quod omnia notanda sunt.

QUAESTIO SEXAGESIMASEPTIMA

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXIV, Introd.

DEINDE considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam *.
Et circa hoc quaeruntur sex.
Primo: utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.
Secundo: utrum virtutes intellectuales.
Tertio: utrum fides.
Quarto: utrum remaneat spes.
Quinto: utrum aliquid fidei maneat, vel spei.
Sexto: utrum maneat caritas.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VIRTUTES MORALES MANEANT POST HANC VITAM

Iª IIªᵉ, qu. CXXXVI, art. 1, ad 1; III *Sent.*, dist. XXXIII, qu. 1, art. 4; *De Virtut.*, qu. v, art. 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futurae gloriae erunt similes angelis, ut dicitur Matth. XXII *. Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X *Ethic.* * Ergo neque in hominibus, post hanc vitam, erunt virtutes morales.

* Vers. 30.
* Cap. VIII, n. 7. - S. Th. lect. XII.

2. PRAETEREA, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa [α] non manet post hanc vitam: dicit enim Gregorius, in VI *Moral.* *: *Activae vitae opera cum corpore transeunt.* Ergo virtutes morales non manent [β] post hanc vitam.

* Cap. XXXVII, al. XVIII, in vet. XXVIII.

3. PRAETEREA, temperantia et fortitudo, quae sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit, in III *Ethic.* * Sed irrationales partes animae corrumpuntur, corrupto corpore: eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

* Cap. x, n. 1. - S. Th. lect. XIX.

SED CONTRA EST quod dicitur Sap. I *, quod *iustitia perpetua est et immortalis.*

* Vers. 15.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in XIV *de Trin.* *, Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse; sed in alia vita homines *esse beatos sola cognitione naturae, in qua nihil est melius aut amabilius,* ut Augustinus dicit ibidem, *ea* [γ] *natura quae creavit omnes naturas.* Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo.

* Cap. IX.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent, quantum ad id quod est materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt [δ] in usum praesentis vitae. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam: inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino [ε] movebitur secundum ordinem rationis, in his quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo, sine molestia tolerandorum malorum; temperantia, sine repugnatione libidinum. Ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere* [ζ]; *temperantiae, nullo defectu noxio delectari.* De iustitia vero manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet *esse subditum Deo:* quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori [η].

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis: sicut de iustitia, quantum ad *commutationes et depositiones* [θ]; de fortitudine, quantum ad *terribilia et pericula;* de temperantia, quantum ad *concupiscentias pravas.*

Et similiter dicendum est ad secundum. Ea enim quae sunt activae vitae, materialiter se habent ad virtutes.

α) *Sed vita activa.* – *Quae* EF.
β) *Ergo ... manent.* – *Ergo videtur quod ... maneant* EF.
γ) *ea.* – *scilicet* addunt Pa.
δ) *veniunt.* – *conveniunt* codices et *a*.
ε) *omnino.* – *animae* EF.
ζ) *cohaerere.* – *inhaerere* P.
η) *superiori.* – *priori superiori* AGpBDH, *priori et* (*vel* F) *superiori* EFsBH.
θ) *depositiones.* – *distributiones* PsH et *a*, *emptiones* F.

Ad tertium dicendum quod status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando animae erunt a corporibus separatae; alius autem post resurrectionem, quando animae iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu, erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt [ι]. Unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia: inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. – Sed in statu ante resurrectionem, partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius *, ut in Primo ** dictum est. Unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminalia [κ] quaedam harum virtutum, ut dictum est *. Sed iustitia, quae est in voluntate, etiam actu remanebit. Unde specialiter de ea dictum est * quod est *perpetua et immortalis:* tum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius * dictum est.

* D. 184. ** Qu. LXXVII, art. 8.
* Qu. LXIII, art. 1.
* Cf. arg. *Sed contra.*
* In corpore.

ι) *et nunc sunt.* – *sunt nunc* EF, *et nunc* ceteri.
κ) *seminalia.* – *seminaria* P

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis sexagesimaeseptimae, scito, novitie, quod distinctio litterae de formali et materiali, non est de ipsa essentia virtutis, tota enim remanet: sed de actu eius, qui non remanet refrenans aut impellens vel firmans passiones, quae sunt materia eius; sed perficiens appetitum ad sequendum rationem rectam. Propterea dicitur quod erunt quidem ibi virtutes, sed alio modo.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES MANEANT POST HANC VITAM

Part. I, qu. LXXXIX, art. 5, 6; III *Sent.*, dist. XXXI, qu. II, art. 4; IV, dist. L, qu. I, art. 2; I *Cor.*, cap. XIII, lect. III.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* XIII *, quod *scientia destruetur:* et ratio est quia *ex parte cognoscimus.* Sed sicut cognitio scientiae est ex parte, idest imperfecta; ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quandiu haec vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

* Vers. 8, 9.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in *Praedicamentis* *, quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis: non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel aegritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem. Ergo scientia et aliae virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

* Cap. VI, n. 4.

3. Praeterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam: eo quod *nihil intelligit anima sine phantasmate*, ut dicitur in III *de Anima* *; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

* Cap. VII, n. 3. – S. Th. lect. XII.

Sed contra est quod firmior est cognitio universalium et necessariorum, quam particularium et [α] contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium contingentium, puta eorum quae quis fecit vel passus est; secundum illud Luc. XVI *: *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quae pertinent [β] ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

* Vers. 25.

Respondeo dicendum quod, sicut in Primo * dictum est, quidam * posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quandiu actu intelligit: nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet in imaginativa [γ] et memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur, corrupto corpore. Et ideo secundum hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit, corpore corrupto; neque aliqua alia intellectualis virtus.

* Qu. LXXXIX, art. 6.
* Avicen., *de Anima*, part. V, cap. VI.

Sed haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III *de Anima* * dicit quod *intellectus possibilis est in actu, cum fit* [δ] *singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu.* – Est etiam contra rationem: quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter, secundum modum recipientis. Unde et intellectus possibilis dicitur *locus specierum* *, quasi species intelligibiles conservans.

* Cap. IV, n. 6. – S. Th. lect. VIII.
* Cf. ibid., n. 4. – S. Th. lect. VII.

Sed phantasmata, ad quae respiciendo [ε] homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in Primo * dictum est, corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata, quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur, destructo corpore: sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam, quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale: sicut et de moralibus dictum est *.

* Qu. LXXXIV, art. 7; qu. LXXXV, art. 1, ad 5.
* Art. praeced.

α) *et.* – Om. ABCDFGHIKL.
β) *pertinent.* – *pertinet* P.
γ) *in imaginativa.* – *imaginativa* PE*a*.
δ) *fit.* – *scit* G, *sit* ceteri et *a*.
ε) *respiciendo.* – *aspiciendo* ABCDEFHIKL.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi: quia scilicet neque phantasmata remanebunt, destructo corpore; neque erit usus scientiae per conversionem ad phantasmata *. (* D. 185.)

Ad secundum dicendum quod per aegritudinem corrumpitur habitus scientiae quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata: non autem quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in Primo * dictum est. Et sic scientia manet, non tamen secundum eundem modum operandi: sicut et de virtutibus moralibus dictum est *. (* Qu. lxxxix, art. 1.) (* Art. praeced.)

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem sexagesimaeseptimae quaestionis, dubium primo occurrit, quo pacto est verum quod, si species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili, quod scientia nullo modo remaneret: cum Avicenna, cuius est ista positio, dicat * remanere habilitatem intellectus ad recipiendum ab intelligentia agente quae prius recepit; et ista habilitate dicitur aliquis sciens. (* Loc. cit. in art.)

Ad hoc dicitur quod Auctor, ut apparet in II *Contra Gent.*, cap. lxxiv, putat Avicennam male prosecutum positionem suam; et quod habilitas illa non est, nisi species sint. Et propterea hic non ex intentione illius opinionis, sed ex intentione Auctoris determinatur quod scientia et virtutes intellectuales nullo modo, nec formaliter scilicet nec materialiter, remanerent actu.

II. Dubium secundo in eodem loco occurrit, quare Auctor, de virtutum intellectualium duratione tractans, earum essentias tacet; et de principiis earum, quae sunt species intelligibiles et phantasmata, tractat. Iam enim * ostensum est quod virtutes intellectuales effectus sunt specierum intelligibilium, et non species ipsae. (* Qu. liv, art. 4, Comment. num. ii sqq.)

Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quia doctrina tanto certior est, quanto universalior et remotior ab opinionibus, ideo Auctor, praetermissis opinionibus de esse habitus, ad radicem accessit, species scilicet intelligibiles, quae sunt prima entia in intellectu, ut ex illis remanentibus virtutes intellectuales concluderet remanere formaliter. Sunt enim principia formalia omnis intellectionis: cum omnis intellectio sit ab intellectu in actu per speciem intelligibilem.

Secundo dicitur quod Auctor minus dicit, et plus intendit. Nam per species intelligibiles intelligit ipsas, et quidquid se tenet ex parte ipsarum, sive sit ordinatio earum, sive sit habilitas ad utendum eis, sive quodcumque aliud: totum enim hoc in virtutibus intellectualibus tenet se ex parte formalis; et phantasmata, cum pertinentibus ad ea, ex parte materialis. Rationabile est autem sic exponere hunc locum: quoniam quaestio est de virtutibus in anima ut separatur a corpore; ac per hoc, quidquid se tenet ex parte animae, computatur pro uno, et formali; quidquid autem ex parte corporis, pro alio uno, et materiali. Nominavit autem totum illud formale a speciebus intelligibilibus, utpote certioribus, prioribus et formalioribus secundum suum genus.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM FIDES MANEAT POST HANC VITAM

IIa IIae, qu. iv, art. 4, ad 1; III *Sent.*, dist. xxxi, qu. ii, art. 1, qa 1; *De Virtut.*, qu. v, art. 4, ad 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est *. Ergo et fides. (* Art. praeced.)

2. Praeterea, I *ad Cor.* iii *, dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus*, idest fides Christi Iesu. Sed sublato fundamento, non remanet id quod superaedificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret [α]. (* Vers. 11.)

3. Praeterea, cognitio fidei et cognitio gloriae differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta: sicut in angelo simul potest esse [β] cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest, post hanc vitam, cum cognitione gloriae.

Sed contra est quod Apostolus dicit, II *ad Cor.* v *: *Quandiu sumus in corpore* [γ], *peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei praesentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria. (* Vers. 6, 7.)

Respondeo dicendum quod oppositio est per se et propria causa quod unum [δ] excludatur ab alio: inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas: sicut in coloribus album et nigrum. In quibusdam autem, secundum perfectum et imperfectum: unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut [ε] contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V *Physic.* * Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul, secundum idem, sit perfectio et imperfectio. (* Cap. ii, n. ii. - S. Th. lect. iv.)

Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius: sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis. Et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod, tali imperfectione sublata, tollitur species rei: sicut iam non

α) *remaneret.* – *remanebit* EF.
β) *potest esse.* – *est* codices.
γ) *corpore.* – *hoc corpore* P.
δ) *unum.* – *oppositum* addit P.
ε) *ut.* – Om. ABCDEFGHIKsL.

esset bos vel equus, si esset rationalis. – Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud: sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus, propter somnum vel ebrietatem vel aliquid huiusmodi. Patet autem quod, tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei manet.

Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in eius definitione: fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium,* ut dicitur *ad Heb.* XI *. Et Augustinus dicit **: *Quid est fides? Credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem numero manens.

* Vers. 1.
** Tract. XL *in Ioan.*

Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta: nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse ζ imperfecta tripliciter: uno modo, ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis: nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de eis secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. – Ex parte vero medii, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. – Ex parte vero subiecti, differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia *. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem.

* D. 610.

Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem: sed ea quae differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul η esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte obiecti, nullo modo possunt esse de eodem obiecto. Possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subiecto: nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum et aliud imperfectum, sicut de sanitate et aegritudine, et bono et malo. – Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii, conveniant in uno medio. Sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto, et in uno subiecto: potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum. – Et est similiter impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subiecti, sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra * dictum est. Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto *.

* Qu. III, art. 8.
* D. 606.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod fides est nobilior quam scientia, ex parte obiecti: quia eius θ obiectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

AD SECUNDUM DICENDUM quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione. Et ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

AD TERTIUM patet solutio ex his quae dicta sunt *.

* In corpore.

ζ) *esse.* – *dici* codices.
η) *simul.* – Om. Pa.
θ) *eius.* – Om. ACDFGHIKLpB.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis sexagesimaeseptimae, dubium est an fides et scientia de eodem stent simul in eodem. Sed quoniam hoc ex proposito quaeretur in prima quaestione*, IIª IIªᵉ, ideo hic pertranseo. Quia tamen hic fundamenta iaciuntur, pro intellectu terminorum duo notanda sunt. Primum est, quod praesens articulus de fide, et sequens de spe, directe loquuntur de actibus fidei et spei, et non de habitibus. In quinto namque articulo, consummans Auctor quaestionem de fidei et spei duratione, de habitus duratione determinat quid sentiendum, ut ibi patebit. Quae igitur de fide et spe in his duobus legis articulis, ad actus earum refer.

* Art. 5.

II. Secundum est quod, cum dicitur quod fides importat imperfectionem ex parte subiecti, posset bene et male intelligi, vel non intelligi; et consequenter errare in principiis. Si quis enim intelligat eam dicere imperfectionem ex parte subiecti, quia ponit actum imperfectum seu diminutum in subiecto, errat. Nam cognitio per medium probabile alicuius conclusionis demonstrabilis, ponit etiam actum imperfectum seu diminutum in subiecto: et tamen non est fides, nec incompossibilis scientiae; stat enim cum scientia eiusdem in eodem subiecto, ut in littera dicitur. Non est igitur sermo quod habitus fidei inclinat subiectum in actum imperfectum; ut multi videntur intelligere. Quamvis enim hoc verum sit de actu et habitu fidei, non tamen hoc est intentum. Haec enim imperfectio est communis sibi et opinioni et cognitioni probabili: sermo autem praesens est de imperfectione propria fidei, qua distinguitur ab aliis; et dicitur quod tenet se ex parte subiecti. – Rursus secundum hoc, differentia secundum perfectum et imperfectum

ex parte subiecti, esset secundum quid, et non simpliciter. Quoniam ex hoc non habetur quod subiectum absolute non videat illud creditum: sed quod subiectum, inquantum est sub illo habitu vel actu, non videt illud creditum, ut patet. In littera autem dicitur quod fides, opinio et scientia differunt secundum perfectum et imperfectum ex parte subiecti, ita quod credens non videt id quod creditur: quod idem est ac si diceret ex parte subiecti simpliciter et absolute.

III. Ad intelligendum ergo quomodo ex parte subiecti absolute propria imperfectio fidei sit, scito quod fides dicitur imperfecta ex parte subiecti, quia constituit subiectum absolute in esse imperfecto; seu, quod in idem redit, exigit subiectum absolute imperfectum. Et est sermo de imperfecto privative: ita quod ponit subiectum absolute privatum visione illius quod creditur. Et est simile de istis actibus, et motu: ita quod, sicut motus ex hoc ipso quod inest alicui, constituit ipsum in esse potentiali respectu termini, ac per hoc in privatione actuali termini; ita credere et sperare constituunt subiecta in privatione crediti et sperati. Et sicut motus est actus entis in potentia ut sic, ita fides est assensus determinatus non-videntis, ut sic; et spes est appetitus non-habentis, ut sic. Et propterea importat imperfectionem subiecti non secundum quid, sed simpliciter; non per accidens, sed per se. Et propterea, sicut motus non stat cum termino, excludente privationem eius, ita nec spes stat cum eius termino, ut in articulo quarto dicitur, nec fides stat cum visione: quia utrobique excluditur privativa imperfectio subiecti, quam uterque actus substantialiter sibi vindicabat, ut in littera dicitur.

IV. Et huic sensui attestatur littera de perfectione et imperfectione ex parte obiecti, et ex parte medii. Sicut enim perfectio vel imperfectio proprii obiecti constituit cognitionem perfectam vel imperfectam obiective; et similiter perfectio vel imperfectio ex parte proprii medii, constituit perfectam vel imperfectam cognitionem secundum medium: ita imperfectio vel perfectio proprii subiecti absolute, constituit cognitionem perfectam vel imperfectam ex parte subiecti. – Nec mireris, si dico subiectum imperfectum constituere cognitionem imperfectam, cum prius * dixerim cognitionem imperfectam huiusmodi constituere subiectum in esse imperfecto. Memento quod *causae sunt sibi invicem causae:* et quod, sicut motus constituit formaliter subiectum in esse sic actu et sic in potentia, ita et e converso subiectum sic actu et sic in potentia, constituit subiective seu materialiter motum in esse imperfecto. Simile enim accidit in proposito. [* Num. praeced.]

Et hanc doctrinam bene notato: quoniam ex ea habes solutionem ad omnia opposita; et quare fides, opinio et scientia de eodem sunt incompossibiles in eodem, ex *quod quid est* eorum. – Et haec sint pro art. III et IV, etc.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SPES MANEAT POST MORTEM IN STATU GLORIAE

IIa IIae, qu. XVIII, art. 2; III *Sent.*, dist. XXVI, qu. II, art. 5, qua 2; dist. XXXI, qu. II, art. 1, qua 2; *De Virtut.*, qu. IV, art. 4.

[*Vide Comment. Caiet. post art. praec.] AD QUARTUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriae. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam: ut patet per Augustinum, in XIV *de Trin.* * Ergo multo magis spes. [* Cap. IX.]

2. PRAETEREA, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam: et in beatis quidem timor filialis, qui manet in saeculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes, pari ratione, potest permanere.

3. PRAETEREA, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni: et quantum ad gloriam corporis, quam animae beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII *super Gen. ad litt.* *; et etiam quantum ad gloriam animae, secundum illud *Eccli.* XXIV *: *Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient;* et I Pet. I *, dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis. [* Cap. XXXV.] [* Vers. 29.] [* Vers. 12.]

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* VIII *: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est obiectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant. [* Vers. 24.]

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecto. Sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim *actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi* *: unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur; ut patet ex his quae supra de passione spei diximus *. Et ideo quando habebitur $^{\alpha}$ id quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit. [* Art. praeced.] [* Cf. Aristot., *Physic.* lib. III, cap. I, n. 6. – S. Th. lect. II.] [* Qu. XL, art. I, 2.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod est Deus. Sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei; nisi forte ratione materiae, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur; sed etiam circa id quod praesentialiter habetur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod timor est duplex, servilis et filialis, ut infra * dicetur. Servilis quidem est timor poenae: qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente. – Timor vero filialis habet duos actus: scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali: nullum autem malum ibi timebitur $^{\beta}$, secundum illud *Proverb.* I *: *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Timor autem opponitur spei oppositione $^{\gamma}$ boni et mali, ut supra * dictum est: et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. [* IIa IIae, qu. XIX, art. 2.] [* Vers. 33.] [* Qu. XXIII, art. 2; qu. XL, art. I.]

α) *habebitur.* – *habetur* PKa.
β) *timebitur.* – *timetur* ABEGHLpD.
γ) *oppositione.* – *per oppositionem* P.

In damnatis autem magis potest esse timor poenae, quam in beatis spes gloriae. Quia in damnatis erit successio poenarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est obiectum timoris [δ]: sed gloria sanctorum est absque successione, secundum quandam aeternitatis participationem, in qua non est praeteritum et futurum, sed solum praesens. – Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor. Nam sicut supra * dictum est, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis: quae omnino in damnatis non erit. Unde nec timor; nisi communiter loquendo, secundum quod quaelibet expectatio mali futuri dicitur timor.

* Qu. XLII, art. 2.

Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animae, non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione iam * dicta. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis, per remotionem fastidii: et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. – Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo: neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum; neque secundum quod communiter sumitur. Quia obiectum spei est arduum, ut supra * dictum est: bonum autem cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis; sed solum desiderare.

* In resp. ad 2. — * Qu. XL, art. 1.

δ) *timoris.* – *spei et timoris* K, *spei* ceteri et *a.*

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ALIQUID FIDEI VEL SPEI REMANEAT IN GLORIA

III *Sent.*, dist. XXXI, qu. II, art. I, qu^a 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo [α] quod est proprium, remanet id quod est commune: sicut dicitur in libro *de Causis* * quod, *remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens.* Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio: aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet aenigma; est enim fides cognitio aenigmatica. Ergo, remoto aenigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

* Prop. I. - S.Th. lect. I.

2. Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen animae, secundum illud *Ephes.* I *: *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei;* sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriae, de quo dicitur in Psalmo XXXV *: *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto: non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriae.

* Vers. 17, 18. — * Vers. 10.

3. Praeterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia: potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Obiectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc [β] quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum manet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est *; videtur quod totaliter tollatur.

* Art. 3.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur: fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est: fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio. Spes autem non convenit cum beatitudine in genere: comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quae est fidei, maneat in patria; hoc est omnino impossibile *. Non enim, remota differentia alicuius speciei, remanet substantia generis eadem numero: sicut, remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem numero color sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota; sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei: alioquin non praedicarentur de specie. Sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus: sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia; differentia vero ab eo quod est sicut forma *; species vero ab utroque. Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam: animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam; rationale quod habet intellectivam; homo vero quod habet utrumque. Et sic idem totum significatur per haec tria [γ], sed non ab eodem. Unde patet quod, cum differentia non sit nisi

* D. 606. — * D. 507.

α) *eo.* – Om. PHK*a.*
β) *hoc.* – Om. P.
γ) *haec tria.* – *hoc* ABEFGpH, *haec* LpD.

designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio, quae prius fuit aenigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero vel specie quod est in fide, remanet in patria; sed solum idem genere.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis * patet.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod imperfectio luminis candelae non opponitur perfectioni solaris luminis: quia non δ respiciunt idem subiectum. Sed imperfectio fidei et perfectio gloriae opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subiectum ε. Unde non possunt esse simul: sicut nec claritas aeris cum obscuritate eius.

AD TERTIUM DICENDUM quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam: et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriae non solum actu tollitur obiectum fidei, quod est non-visum; sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem. Et ideo frustra talis habitus remaneret.

δ) *non.* – *non semper* EF. – Pro *idem subiectum, unum subiectum et idem* E, *unum et idem subiectum* F.

ε) *subiectum.* – *obiectum* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In responsione ad secundum et tertium quinti articuli, dubium occurrit simpliciter, et ad hominem, Auctorem scilicet: an habitus fidei, et similiter spei, cesset in patria quia superflueret; an quia succedit eis aliqua perfectio incompossibilis. Simpliciter quidem occurrit dubium, quia Scotus, in III, dist. XXXI, tenet quod cessatio est ratione superfluitatis, et non incompossibilitatis. Et probat hoc: quia in patria nullus habitus est necessarius nisi caritas; quia nec ad facilitandum, nec ad habilitandum potentiam, nec ad praesentandum obiectum. Actus autem succedentes in patria, non proprie opponuntur habitibus. Quod probatur: quia Paulus in raptu videbat Deum, et tamen habebat habitum fidei.

Ad hominem vero, quia Auctor hic in responsione ad secundum, videtur dicere quod est incompossibilitas perfectionis gloriae ad perfectionem fidei: in responsione vero ad tertium, dicit quod esset superfluitas, si remaneret habitus fidei non potens exire in actum.

II. Ad aliud dicitur quod evacuatio habitus fidei et spei est ex utraque ratione, scilicet superfluitatis, et incompossibilitatis. Succedit enim utrique habitui aliquid incompossibile, licet non uniformiter: quoniam lumini fidei succedit lumen gloriae, ei incompossibile; habitui vero spei succedit actus talis efficaciae, seu status, ut incompossibilis sit eidem. Ad quorum evidentiam, scito primo, quod falsum est in patria solum caritatis habitum esse necessarium. Oportet enim etiam ponere habitum luminis gloriae, non ad aliquid eorum quae dicit arguens, sed ad elevandum animam ad videndum. Et hoc oportet Scotistas fateri: quoniam determinatum per Ecclesiam est in Clementinis, in cap. *Ad nostrum, de Haereticis*, ubi inter errores damnatur *quod anima non indigeat lumine gloriae elevante ipsam ad videndum Deum, et eo beate fruendum.* Propter quod in littera * dicitur quod imperfectio luminis fidei, quod est ipse habitus fidei, et perfectio luminis gloriae opponuntur sicut claritas aeris et obscuritas eius.

* In resp. ad 2.

Scito secundo quod, licet actus non directe opponatur habitui, tam in acquisitis quam in infusis habitibus; differenter tamen se habent ad corruptionem, quasi per modum sequelae, habitus infusi et acquisiti. Quia acquisiti ex uno actu contrario non corrumpuntur, ut patet: infusi autem corrumpuntur ex uno actu contrario; fidei enim habitus non remanet in eo qui uno actu negat Trinitatem.

Scito tertio quod, licet habitui directe non opponatur positive nisi forma habitualis in eodem subiecto, potest tamen sine tali opposita forma, subiectum disponi statu incompossibili tali habitui. Desinit namque forma non solum per successionem contrariae; sed per subtractionem eorum quibus conservabatur, ut patet de lumine.

III. Ex quibus habere potes quod fidei habitus evacuatur in patria ex successione oppositae formae, scilicet luminis gloriae *per modum habitus* (Quod dico propter lumen gloriae per modum passionis in raptu Pauli, ut patet in IIª IIªᵉ, qu. CLXXV, art. 3 *. Nec obstat obiectio Durandi, qu. III, XXXI dist. III *Sent.*, scilicet: Quae possunt simul per instans esse, possunt simul esse absolute; quia compossibilitatem * non impedit longitudo temporis, sed natura oppositionis. – Dicitur enim ad hoc quod incompossibilitas consurgit ex natura oppositionis. Sed oppositio aliquarum specierum non est in actu exercita nisi in statu earum completo, ut patet in viro mansueto peccante ex passione seu dispositione modica irae: in hoc enim simul stant habitus mansuetudinis, et non solum actus irae, sed habitus irae inchoative, qui nihil aliud est quam ipsa ira per modum passionis. Sic enim proportionaliter, et eadem ratione, fuit in Paulo de habitu fidei et lumine gloriae: propter imperfectum enim modum essendi, oppositio quae est inter huiusmodi formas, exerceri non potuit, impedita ab essendi modi perfectione); et ex efficacia oppositi actus, scilicet videre Deum non per modum transeuntis; et ex incompossibili statu suppositi, est enim beatus in tali statu cui repugnat huiusmodi imperfectio habitualis.

* In resp. ad 2.

* *incompossibilitatem* P et ed. 1514; *simultatem* Durandus.

Spei autem habitus evacuatur et ex efficacia oppositi actus, scilicet habere Deum; et ex incompossibili statu suppositi; non enim est in statu mobilis, sed * omnino quiescentis, cui repugnat imperfectio habitualis mobilis. Est enim huiusmodi mutatio status, subtractio quaedam subiecti ipsius habitus. Sicut enim habitus non generatur nisi in subiecto disposito, ita nec conservatur, subtracta illa dispositione a subiecto. Et hoc hic contingit: intellectus enim immobilis ad credendum, et voluntas immobilis ad sperandum, non nunc, sed simpliciter; sicut nunquam susciperent fidei aut spei habitum, ita nec conservant. – Ex opposita autem forma habituali non in eodem subiecto, idest voluntate, sed in eius causa, scilicet intellectu, excluditur, lumine scilicet gloriae: ita quod lumen gloriae per modum habitus, idest immobiliter habitum, est forma habitualis opposita habitui fidei et spei, sed fidei formaliter, spei virtualiter. Et hoc sufficit ad successionem formae incompossibilis. – Et haec ultima verba sola sufficiant pro hac veritate: reliqua sint ad perfectionem.

* *immobilis scilicet* P et ed. 1515.

Et per hoc patet responsio ad Scotum *, et decisionem veritatis.

* Cf. num. I.

IV. Auctoris autem verba non dissonant *. Nam in responsione ad secundum, veritatem absolute dixit: quod scilicet est oppositio faciens incompossibilitatem. In responsione vero ad tertium, ad argumentum respondit: quod non est simile in patria de fide, et de liberalitate in passo iacturam; quia ibi etiam potentia aufertur, hic actus tantum. Et propterea sequitur conditionalis istius veritatis, quod frustra remaneret, si remaneret: hanc enim intendebat, exprimendo solum ipsius consequens.

* Cf. ibid.

V. In responsione ad secundum eiusdem quinti articuli, nota quod hinc habes lumen gloriae esse subiective in intellectu; dum dicitur in littera quod *imperfectio fidei et perfectio gloriae opponuntur, et respiciunt idem subiectum.*

Constat enim ex argumento quod de lumine fidei et lumine gloriae loquitur. Et haec nota, propter difficultatem illam, an sit in essentia animae lumen gloriae, an in intellectu.

VI. In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota diligentissime quod ubicumque, tam hic quam alibi *, invenies quod obiectum fidei est non-visum, vel non-apparens, etc.; intelligitur non de obiecto ex parte rei, sed ex parte nostri. Ita quod *non-visum* non est ratio formalis, nec conditio obiecti fidei, ex parte obiecti; sed redundat in obiectum ex parte credentis, et denominat obiectum denominatione extranea, sumpta ex conditione credentis: iam * enim dictum est quod imperfectio fidei est ex parte subiecti, et non obiecti. Immo ex parte obiecti excellit scientiam, ut in art. 3, in resp. ad 1, littera dicit: quia habet pro obiecto Deum, sicut ceterae virtutes theologicae. Et propterea quando invenies obiectum fidei dici imperfectum*, memento praedictae distinctionis, et glossa de obiecto ex parte nostri, idest secundum id quod habet ex parte credentis, non secundum se; et non errabis.

* Cf. IIa IIae, qu. I, art. 4, 5; qu. IV, art. I.

* Art. 3.

* Cf. s. Th. III *Sent.*, dist. XXXI, qu. II, art. I, qua 3.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM REMANEAT CARITAS POST HANC VITAM IN GLORIA

III *Sent.*, dist. XXXI, qu. II, art. 2; *De Verit.*, qu. XXVII, art. 5, ad 6; *De Virtut.*, qu. IV, art. 4, ad 7, 13, 14; I *Cor.*, cap. XIII, lect. III.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur I *ad Cor.* XIII *, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est,* idest quod est imperfectum. Sed caritas viae est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriae.

2. Praeterea, habitus et actus distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio praesentis vitae, et alia apprehensio futurae vitae; videtur quod non maneat eadem caritas utrobique.

3. Praeterea, eorum quae sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad aequalitatem perfectionis, per continuum augmentum. Sed caritas viae nunquam potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod caritas viae non remaneat in patria.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I *ad Cor.* XIII *: *Caritas nunquam excidit.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse: sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Caritas autem est amor; de cuius ratione non est aliqua imperfectio: potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam: quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

Ad secundum dicendum quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem: sic enim non esset eadem in via et in patria. Sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quae est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quod caritas viae per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae *, propter differentiam quae est ex parte causae: visio enim est quaedam causa amoris, ut dicitur in IX *Ethic.* * Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

* Vers. 10.

* Vers. 8.

* Art. 3.

* D. 310.

* Cap. v, n. 3. - S. Th. lect. v.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem sexagesimaeseptimae quaestionis, in responsione ad secundum, nota quod ibi negatur caritatis obiectum esse Deum cognitum, et dicitur esse ipsum Deum absolute; non quod possit diligi non cognitus; sed quia cognitio tenet se, respectu istius habitus qui est caritas, non ex parte obiecti, sed subiecti. Si enim teneret se ex parte obiecti, cum alterius rationis sit cognitio viae et patriae, caritas esset alterius speciei. Et quoniam imperfecta vel perfecta cognitio tenens se ex parte subiecti, per accidens se habet ad caritatem; ideo caritas cum utraque stat, et ex neutrius defectu evacuatur. Non sic autem est de imperfectione ex parte subiecti, respectu fidei et spei: quoniam per se ad illas pertinet, ut patet ex dictis *.

II. In eiusdem articuli responsione ad tertium, nota duo. Primo, quod caritas viae nunquam potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae. Et consequenter maximus viator nunquam in hac vita habet caritatem aequalem minimo beatorum; quem tamen in patria excedet in caritate multum.

Secundo, quod causa huius est quia visio est quaedam causa amoris. Et hanc causam tu ponderabis in IIa IIae, qu. XXIV, art. 7 *. Nunc autem praelibato quod quantitas caritatis est duplex, scilicet ex parte subiecti et ex parte obiecti, et sunt alterius rationis ad invicem: et illa quae nascitur ex visione, ex parte subiecti se tenet; illa vero quae ex natura obiecti, ex parte ipsius obiecti se tenet. Et hinc provenit quod, quantumcumque crescat hic caritas, nunquam erit aequalis illi, quantae duabus quantitatibus diversarum rationum: sicut quantumcumque crescat linea, nunquam erit aequalis superficiei. Sed quoniam inferius ex proposito materia haec tractanda est, in loco allegato, transeamus.

* Art. 3, Comm. num. III.

* In resp. ad 3.

QUAESTIO SEXAGESIMAOCTAVA

DE DONIS

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LV, Introd.

CONSEQUENTER considerandum est de donis *. Et circa hoc quaeruntur octo.
Primo: utrum dona differant a virtutibus.
Secundo: de necessitate donorum.
Tertio: utrum dona sint habitus.
Quarto: quae, et quot sint.
Quinto: utrum dona sint connexa.
Sexto: utrum maneant in patria.
Septimo: de comparatione eorum ad invicem.
Octavo: de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DONA DIFFERANT A VIRTUTIBUS

III *Sent.*, dist. XXXIV, qu. I, art. I; *In Isaiam*, cap. XI; *Ad Galat.*, cap. V, lect. VI.

* Cap. XXVII, al. XII, in vet. XXVIII.
* Cap. I, vers. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Dicit enim Gregorius, in I *Moral.* *, exponens illud *Iob* *, « Nati sunt ei septem filii »: *Septem* [α] *nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonae cogitationis, Sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur.* Et inducit illud quod habetur Isaiae XI *: *Requiescet super eum spiritus intellectus* etc., ubi enumerantur septem Spiritus Sancti dona. Ergo septem dona Spiritus Sancti sunt virtutes.

* Vers. 2, 3.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *de Quaestionib. Evang.* *, exponens illud quod habetur Matth. XII *, « Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus etc. »: *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus Sancti,* idest septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

* Lib. I, qu. VIII.
* Vers. 45.

3. PRAETEREA, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis qua recte vivitur*, etc. * Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irreddibilis,* secundum Philosophum *. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

* Cf. qu. LV, art. 4.
* *Topic.* lib. IV, cap. IV, n. 12.

4. PRAETEREA, plura [β] eorum quae enumerantur inter dona, sunt virtutes. Nam sicut supra * dictum est, sapientia et intellectus et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiae; fortitudo autem quaedam virtus est moralis. Ergo videtur quod virtutes non distinguantur a donis [γ].

* Qu. LVII, art. 2.

SED CONTRA EST quod Gregorius, I *Moral.* *, distinguit septem dona, quae dicit significari per septem filios Iob, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Iob. Et in II *Moral.* *, distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quae dicit significari per quatuor angulos domus.

* Loc. cit. supra.
* Cap. XLIX, al. XXVII, in vet. XXXVI.

RESPONDEO DICENDUM quod, si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra * dictum est: ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum: praesertim cum supra * dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. – Sed eis remanet non minor difficultas: ut scilicet rationem assignent quare quaedam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliqua computantur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

* Qu. LV, art. 3, 4.
* Qu. LXIII, art. 3.

Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod, inter septem dona, quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium; et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor; posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium secundum quod est facultas rationis, virtutes vero secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam, alias vero in vi appetitiva vel affectiva. – Oporteret autem, si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.

Quidam vero, considerantes quod Gregorius dicit, in II *Moral.* *, quod *donum Spiritus Sancti, quod in mente sibi subiecta format temperantiam, prudentiam, iustitiam et fortitudinem; eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem*

* Loc. cit. in arg. *Sed contra.*

α) *Septem.* – *sic dicit Septem* ABCDEFGHIK.
β) *plura.* – *plures* PABCDGHIKL*a*.
γ) *virtutes non distinguantur a donis.* – *dona et virtutes non distinguantur* Pa.

dona, dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. – Sed nec ista distinctio sufficit. Quia etiam virtutes tentationibus resistunt, inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus: unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario. Quod praecipue patet de caritate, de qua dicitur *Cantic.* VIII *: *Aquae multae non poterunt extinguere caritatem.*

* Vers. 7.

Alii vero, considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isaiae XI *; dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, praecipue quantum ad ea quae passus est, quia in passione eius praecipue huiusmodi dona resplenduerunt. – Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens. Quia ipse Dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth. XI *: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde;* et secundum caritatem, ut Ioan. XV *: *Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hae etiam virtutes praecipue in passione Christi refulserunt [δ].

* Vers. 2, 3. * Vers. 29. * Vers. 12.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine *spirituum:* sic enim dicitur Isaiae XI *: *Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus,* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra * dictum est; et etiam Philosophus hoc dicit, in cap. *de Bona Fortuna* *.

* Vers. 2, 3. * Qu. IX, art. 4, 6. * *Ethic. Eudem.*, lib. VII, cap. XIV, n. 20 sqq.

Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur: sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente [ε]. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae L *: *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii.* Et Philosophus etiam dicit, in cap. *de Bona Fortuna* *, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum: quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. – Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

* Vers. 5. * Loc. cit., n. 22.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid supereminens [ζ] rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et Philosophus, in VII *Ethic.* *, supra virtutem communem ponit quandam virtutem *heroicam* vel *divinam,* secundum quam dicuntur aliqui *divini viri.*

* Cap. I, n. 1, 2, 3. - S. Th. lect. I.

AD SECUNDUM DICENDUM quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus: inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur.

AD TERTIUM DICENDUM quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, *qua recte vivitur,* intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. – Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius; quod [η] scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

AD QUARTUM DICENDUM quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis: dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

δ) *refulserunt.* – *resplenduerunt* Pa.
ε) *docente.* – *doctore* Pa.
ζ) *supereminens.* – *superveniens* Pa.
η) *quod.* – *quia* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN primo articulo quaestionis sexagesimaeoctavae, dubium occurrit de distinctione donorum a virtutibus. Scotus, in III *Sent.*, dist. XXXIV, impugnat conclusionem et eius rationem, volens, sine assertione tamen, dona non esse alios habitus quam habitus virtutum. Et contra conclusionem quidem arguit, quia illi habitus tantum ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne obiectum quo perfici potest in via. Tales autem sunt solae virtutes theologicae, intellectuales et morales. Ergo praeter istos, non sunt alii habitus necessarii in via.

Contra rationem vero, tripliciter. Primo, quia falsum supponit: scilicet quod ratio moveat voluntatem, ita quod virtus non sit nisi dispositio mobilis in voluntate.

Secundo, quia distinctio beatitudinum a donis et virtutibus, non est sic.

Tertio, quia per idem aliquid est proportionatum moventi primo, et secundo. Ac per hoc, si per habitum virtutis proportionatur potentia sibi ipsi, per eundem sufficienter proportionatur Spiritui Sancto. Et consequenter non oportet ponere alios habitus propter motionem a Spiritu

Sancto, ut Auctor assumit. – Assumptum manifestatur: quia ex quo Deus dedit habitum voluntati, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi convenientes; sicut ex quo miraculose illuminavit caecum, semper assistit illuminato, ut possit movere illam potentiam.

II. Sed haec facile solvuntur, si dicta Auctoris in littera perspiciantur. Ad primam enim rationem, quam fecerat s. Thomas in articulo secundo * hic, respondetur quod maior est diminuta: oportet namque dicere: *circa omne obiectum, et omni modo.* Licet enim dona non sint circa alia obiecta, sunt tamen alio modo circa illa: quia sunt circa illa ut actus oriuntur ex instinctu Spiritus Sancti.

* Arg. 2.

Ad primam autem contra rationem, dicitur quod verissimum est rationem movere voluntatem ex parte obiecti, regulando ac praecipiendo, ut patet ex supradictis *: virtutesque, non omnes, sed morales, esse dispositiones appetitus ut mobilis a ratione, quoniam sunt in eo ut rationalis est per participationem. Appetitus autem non est pure mobilis, sed *motum movens*, ut dicitur in III *de Anima* *. Et propterea non est fidelis interpretatio, nisi ad bonum sensum, dicere virtutes non esse nisi dispositiones mobilis. Etenim virtutes et dona sic sunt dispositiones mobilis a ratione et Spiritu Sancto, quod sunt perfectiones moventis: sunt enim instrumenta seu patientia moventia secundum seipsa, vires animae utentes virtutibus et donis.

* Qu. LX, art. 1, Comment. n. IV.

* Cap. X, n. 7. - S. Th. lect. XV.

Ad secundam dicitur quod non est similis ratio de beatitudinibus et donis, ut in quaestione sequenti * patebit: quoniam actus tantum sunt beatitudines, dona vero habitus.

* Art. 1.

Ad tertiam dicitur quod ratio illa aut assumit falsum; aut non concludit ad propositum. Nam propositio dicens quod *per idem aliquid est proportionatum secundo et primo moventi,* potest habere duos sensus. Primus est, quod eadem est forma qua mediante aliquid fit a secundo et primo motore. Et hic sensus est verus. Et intentus videtur a Scoto, ut patet in probatione de caeco illuminato, et de habitu in voluntate: constat enim quod per eandem formam visio fit a vidente et Deo, scilicet per potentiam visivam; et similiter restitutio per habitum iustitiae a voluntate mea, et a Deo, etc. Sed iuxta hunc sensum, nihil concluditur contra nos: sed potius pro nobis, non contra. Quia nulla virtus est talis forma qua secundum movens, puta homo, potest in actum qui elicitur a dono Spiritus Sancti. Et sic falsa est minor, scilicet quod virtutis habitus reddat potentiam proportionatam secundo moventi, puta sibi ipsi potentiae vel homini, ad habendam talem perfectionem, scilicet actum talem qualis natus est esse a dono Spiritus Sancti. Unde in hoc sensu, maior non est ad propositum; et minor nihilominus est falsa.

Secundus autem sensus est, quod eadem dispositio est alicuius mobilis ut moveatur ab inferiori, et superiori motore. Et sic est ad propositum directe: sed non est vera formaliter. Quoniam quemadmodum diversis formis oportet praeesse diversas dispositiones, ita pro diversis agentibus. Forma namque ex parte agentis se tenet, et e converso: cum communicatio agentis sit. – Et hoc sensu, vera esset minor, recte subsumpta: scilicet quod virtutes sunt dispositiones virium animae, et ad hoc ut moveantur ab inferiori motore, scilicet ratione humana.

III. Ad quorum etiam habere pleniorem intellectum, scito quod imaginamur quod in homine est triplex subordinatum movens ad actus bonos: scilicet mens humana praedita lumine naturali et prudentia; mens humana praedita lumine gratiae et fidei; et mens humana pulsata instinctu Spiritus Sancti. Et ad hoc ut vires animae obediant primo motori, ponuntur virtutes morales acquisitae, tendentes ad media et fines ab ipso motore praestitutos. Ad hoc autem ut eaedem vires obediant secundo motori superiori, ponuntur virtutes morales infusae, tendentes ad media et fines ab illo motore praestitutos. Ad hoc autem quod non solum eaedem, sed omnes vires animae obediant supremo motori, ponuntur dona, tendentia in fines proprios a tali motore ostensos.

Necessitas autem distinguendi hos duos ordines habituum infusorum ad obediendum, in littera * assignatur ex imperfecta participatione motoris supernaturalis per habitus virtutum theologicarum. Si namque motor supernaturalis perfecte in nobis per illos habitus haberetur, sicut habetur per lumen naturale et prudentiam motor naturalis; sufficeret forte unus ordo obsequentium habituum infusorum, sicut sufficit unus ordo naturalium.

* Art. 2.

Dixi autem *forte,* quia divinorum habitus omnes vires habent ut obedientiales: et diceret quispiam non indocte, quod etiam hinc oporteret ponere dona, sicut modo, ut omnes vires obsequerentur motori supernaturali secundum illam rationem qua nunc movet per instinctum; virtutes morales infusae essent ad obsequendum eidem secundum illam rationem qua movet per gratiam et fidem ut participantur in consiliis et ratiocinationibus nostris.

IV. Quid autem esset, si praedicta conditionalis, habens antecedens possibile *, poneretur in esse; non facile dixerim. Quoniam poneretur in aliquo consequenti, etiam quod virtutes theologales et morales infusae essent alterius ordinis quam nunc sint. Et sic unus ordo infusorum ad obsequendum, et alter ad praecipiendum sufficeret.

* *impossibile* P et ed. 1514.

Servata igitur univocatione virtutum prima via, absolute autem haec secunda vera videtur. Et consequenter absolute causa necessaria distinctionis duorum ordinum infusorum obsequentium reddita ex imperfecta participatione motoris supernaturalis, absolute est vera.

Et haec sint pro articulis primo, secundo et tertio.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DONA SINT NECESSARIA HOMINI AD SALUTEM

* Vid. Comment. Caiet. post art. praec.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut huiusmodi perfectionem consequatur, quae est ultra communem statum virtutis: quia huiusmodi perfectio non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. PRAETEREA, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. PRAETEREA, Gregorius dicit, in II *Moral.* *, quod *Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, timorem* [α] *contra superbiam.* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

* Cap. XLIX, al. XXVII, in vet. XXXVI.

SED CONTRA, inter dona summum videtur esse

α) *timorem.* – *humilitatem* Pa.

sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur, *Sap.* VII *: *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* et de timore dicitur, *Eccli.* I *: *Qui sine timore est, non poterit iustificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

* Vers. 28.
* Vers. 28.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.

* Art. praeced.

Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra *. Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima β perfectiori modo habetur ab homine quam secunda: nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta γ; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari: non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus δ, per seipsum potest illuminare: luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari: sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur.

* Qu. LXII, art. 1.

Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini; homo potest operari per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis: unde secundum philosophos *, non quicumque habebat ε virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. – Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti; secundum illud *Rom.* VIII *: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et* ζ *haeredes;* et in Psalmo CXLII * dicitur: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur η a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.

* Cf. Aristot. *Ethic.* lib. VII, c. 1, n. 1, 2, 3. - S. Th. lect. 1.
* Vers. 14, 17.
* Vers. 10.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt θ praecepta: sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori ι instinctu Spiritus Sancti, ratione iam * dicta.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus κ, cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

β) *prima.* – *prima perfectio* Pa.
γ) *imperfecta.* – *imperfecte* ABCDEFGHIL.
δ) *lucidus.* – *lucidum* ABCDGHIKL.
ε) *habebat.* – *habebant* codices; et ita mox.
ζ) *si filii, et.* – Om. Pa.
η) *deducatur.* – *ducatur* ACDEGHILpB.
θ) *excedunt.* – *praecedunt* PABCDHIKa, om. L.
ι) *superiori.* – *interiori* EF.
κ) *Deus.* – *ille* P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT HABITUS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod dona Spiritus Sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens: est enim *qualitas difficile mobilis,* ut dicitur in *Praedicamentis* *. Sed proprium Christi est quod dona Spiritus Sancti in eo requiescant; ut dicitur Isaiae XI *. Et Ioan. I ** dicitur: *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat:* quod exponens Gregorius, in II *Moral.* *, dicit: *In cunctis fidelibus Spiritus Sanctus venit; sed in solo Mediatore semper singulariter permanet.* Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

* Vide Comment. Caiet. post art. 1.
* Cap. VI, n. 4.
* Vers. 2, 3.
** Vers. 33.
* Cap. LVI, al. XXVIII, in vet. XLI.

2. PRAETEREA, dona Spiritus Sancti perficiunt hominem secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est *. Sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius. Non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

* Art. 1, 2.

3. PRAETEREA, sicut dona Spiritus Sancti sunt

ex inspiratione divina, ita et donum prophetiae. Sed prophetia non est habitus: *non enim semper spiritus prophetiae adest prophetis,* ut Gregorius dicit, in I Homilia Ezechielis *. Ergo neque etiam dona Spiritus Sancti sunt habitus.

* Cf. *Moral.*, loc. cit.

SED CONTRA EST quod Dominus dicit discipulis, de Spiritu Sancto loquens, Ioan. XIV *: *Apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem Sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

* Vers. 17.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti. Manifestum est autem ex supradictis * quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem α in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto.

* Art. 1.

* Qu. LVI, art. 4; qu. LVIII, art. 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Gregorius ibidem * solvit, dicens quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet: sed in aliis non semper manet.* Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est *. Unde quantum ad ea, Spiritus Sanctus semper manet in sanctis.

* Cap. LVI, al. XXIX, in vet. XLII.

* Art. 2.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa procedit de instrumento cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu.

AD TERTIUM DICENDUM quod prophetia est de donis quae sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

α) *hominem.* – *homines* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONVENIENTER SEPTEM DONA SPIRITUS SANCTI ENUMERENTUR

IIª IIªᵉ, qu. VIII, art. 6; III *Sent.*, dist. XXXIV, qu. I, art. 2; *In Isaiam*, cap. XI.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia et consilium, quod pertinet ad prudentiam: nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quae est quinta virtus intellectualis. Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iustitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet donum fortitudinis: nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. PRAETEREA, pietas est pars iustitiae. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

3. PRAETEREA, virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. PRAETEREA, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisae timori. Ergo, sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent α poni dona.

5. PRAETEREA, intellectui adiungitur sapientia, quae regit ipsum; fortitudini autem consilium, pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus Sancti enumerantur.

SED IN CONTRARIUM EST auctoritas Scripturae, Isaiae XI *.

* Vers. 2, 3.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona: scilicet in ratione, et in vi appetitiva.

* Art. praeced.

Ratio autem est speculativa et practica: et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per *intellectum;* practica vero per *consilium.* Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per *sapientiam,* practica vero per *scientiam* perficitur. – Appetitiva autem virtus, in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per *pietatem.* In his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra terrorem β periculorum: contra concupiscentiam vero inordinatam delectabi-

α) *debent.* – *deberent* EF.

β) *terrorem.* – *timorem* PFHpE et *a*.

* Vers. 27. lium, per *timorem*, secundum illud *Proverb.* xv *: *Per timorem* γ *Domini declinat omnis a malo;* et in Psalmo cxviii *: *Confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

* Vers. 120.

Ad primum ergo dicendum quod dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in his quae pertinent ad bene vivendum: ad quae non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI *Ethic.* * Potest tamen dici δ quod, quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum Sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quaedam organa eius dum ab eo moventur. – Temperantiae autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet, secundum eius propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris ε pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

* Cap. iv, n. 5. – S. Th. lect. iii.

Ad secundum dicendum quod nomen iustitiae imponitur a rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur; ut Augustinus dicit, X *de Civ. Dei* *. Et ideo convenienter donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

* Cap. i.

Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis ζ est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Ad quartum dicendum quod amor et spes et delectatio habent bonum pro obiecto. Summum autem bonum Deus est: unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem obiectum est malum, quod Deo nullo modo competit: unde non importat coniunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei. Et ideo non est nomen virtutis theologicae, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus. Et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae tanquam directivo: ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris. Ratio enim timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae, quam considerat sapientia.

γ) *Per timorem.* – *In timore* P.
δ) *dici.* – *etiam dici* Pa.
ε) *timoris.* – *rationis* ed. *a*, om. ACDEFGHIKLpB.
ζ) *hominis.* – *ad Deum* addit F.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem sexagesimaeoctavae quaestionis, adverte quod Auctor hoc in loco sequitur opinionem quam postmodum in IIª IIªᵉ, qu. viii, art. 6, relinquit. Hic enim vult quod dona spectantia ad intellectum distinguantur penes practicum et speculativum. Ibi vero non: sed vult quod intellectus sit omnium penetrativus; sapientia omnium iudex per causam altissimam; et similiter scientia per causas creatas seu proprias; et similiter consilium omnium applicativum ad opera. Et hoc sequere: quia divinioris est ingenii.

ARICULUS QUINTUS

UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT CONNEXA

III *Sent.*, dist. xxxvi, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* xii *: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem Spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus Sancti computantur. Ergo dona Spiritus Sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

* Vers. 8.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in XIV *de Trin.**, quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint ex necessitate connexa in uno et eodem.

* Cap. i.

3. Praeterea, Gregorius, in I. *Moral.* *, dicit quod *minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat. Vile est consilium, cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur* α, *nisi per consilium fulciatur. Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret. Timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum* β *opus bonae actionis surgit.* Ex quibus videtur quod unum

* Cap. xxxii, al. xv, in vet. xxxii.

α) *destruitur.* – *destituitur* PABCDEFGHILa.
β) *ad nullum.* – *nullum* P.

donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa.

SED CONTRA EST quod ibidem Gregorius praemittit, dicens: *Illud in hoc* [γ] *filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt.* Per filios autem Iob, de quibus loquitur, designantur dona Spiritus Sancti. Ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa, per hoc quod se invicem reficiunt.

RESPONDEO DICENDUM quod huius quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum est enim supra * quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem. Spiritus autem Sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud *Rom.* v*: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis:* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate: ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.

* Art. 3.
* Vers. 5.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari secundum quod sunt gratiae gratis datae: prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit et fideles instruere et adversarios confutare [δ]. Et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia: unde signanter fit mentio de *sermone sapientiae* et *scientiae.* – Alio modo possunt accipi prout sunt dona Spiritus Sancti. Et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctus [ε] Spiritus Sancti in cognitione divinorum vel humanorum. Et sic patet quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Augustinus ibi loquitur de scientia exponens praedictam auctoritatem Apostoli *: unde loquitur de scientia praedicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data. Quod patet ex hoc quod subdit: *Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.*

* Cf. arg. 1.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra * dictum est; ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum, per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde praemittit dicens: *Valde singula quaelibet destituitur, si non una alii virtus* [ζ] *virtuti suffragetur.* Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio: sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset [η] donum; sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus.

* Qu. LXV, art. 1.

γ) *hoc.* – *Iob* Pa.
δ) *confutare.* – *refutare* G, *confundere* Pa.
ε) *instinctus.* – *instinctum* Pa.
ζ) *alii virtus.* – *virtus alii* PFLa, *virtus* E.
η) *esset.* – *posset esse* Pa.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI REMANEANT IN PATRIA

III *Sent.*, dist. XXXIV, qu. 1, art. 3.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dona Spiritus Sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius, in II *Moral.* *, quod *Spiritus Sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem.* Sed in patria non erunt aliqua tentamenta; secundum illud Isaiae XI *: *Non nocebunt et non occident* [α] *in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritus Sancti non erunt in patria.

* Cap. XLIX, al. XXVII, in vet. XXXVI.
* Vers. 9.

2. PRAETEREA, dona Spiritus Sancti sunt habitus quidam, ut supra * dictum est. Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt: dicit enim Gregorius, in I *Moral.* *, quod *intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse praecipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus* [β] *misericordiae;* haec autem non competunt statui patriae. Ergo huiusmodi dona non erunt in statu gloriae.

* Art. 3.
* Cap. XXXII, al. XV.

3. PRAETEREA, donorum quaedam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quaedam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed *activa vita cum hac vita terminatur;* ut Gregorius dicit, in VI *Moral.* * Ergo in statu gloriae non erunt omnia dona Spiritus Sancti.

* Cap. XXXVII, al. XVIII, in vet. XXVIII.

SED CONTRA EST quod Ambrosius dicit, in libro *de Spiritu Sancto* *: *Civitas Dei illa, Ierusalem caelestis, non meatu alicuius fluvii terrestris abluitur; sed ex vitae fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

* Lib. I, cap. XVI.

RESPONDEO DICENDUM, quod de donis dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad essentiam donorum: et sic perfectissime erunt in patria,

α) *nocebunt et non occident.* – *occident et non nocebunt* codices et *a;* et omittunt *universo.*
β) *operibus.* – *in operibus* ABCDEFGHIL.

* In arg. *Sed contra.* sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam *. Cuius ratio est quia dona Spiritus Sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus Sancti: quod praecipue erit in patria, quando Deus erit *omnia in omnibus,* ut dicitur
* Vers. 28. I *ad Cor.* xv *, et quando homo erit totaliter subditus Deo. – Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur: et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam circa quam non habebunt operationem in statu gloriae. Et secundum hoc, non manebunt in patria: sicut supra de virtutibus cardinalibus
* Qu. LXVII, art. I. dictum est *.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui praesenti: sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum. Sed in statu gloriae, cessantibus malis, per dona Spiritus Sancti perficiemur in bono.

γ Ad secundum dicendum quod Gregorius quasi [γ] in singulis donis ponit aliquid quod transit cum
δ statu praesenti, et aliquid quod permanet etiam [δ]
* Loc. cit. in arg. in futuro. Dicit enim * quod *sapientia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit:* quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. – Et de intellectu dicit quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat:* quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum,* ut di-
* Vers. 34. citur Ierem. xxxi *; sed illustratio mentis manebit. – De consilio autem dicit quod *prohibet esse praecipitem,* quod est necessarium in praesenti: et iterum quod *ratione animum replet,* quod est necessarium etiam in futuro. – De fortitudine vero dicit quod *adversa non metuit,* quod est necessarium in praesenti: et iterum quod *confidentiae cibos apponit,* quod permanet etiam in futuro. – De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiae ieiunium superat*, quod pertinet ad statum praesentem. Sed quod [ε] addit, *in ventre* ε
mentis, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae [ζ] pertinet etiam ad statum futurum. – ζ
De pietate vero dicit quod *cordis viscera misericordiae operibus replet.* Quod quidem secundum verba, pertinet tantum ad statum praesentem. Sed ipse intimus affectus proximorum, per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum; in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum. – De timore vero dicit quod *premit mentem, ne de praesentibus superbiat,* quod pertinet ad statum praesentem; et quod *de futuris cibo* [η] *spei confortat,* quod etiam pertinet ad sta- η
tum praesentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activae vitae non erunt materia donorum: sed omnia habebunt actus suos circa ea quae pertinent ad vitam contemplativam, quae est vita beata.

γ) *quasi.* – Om. Pa.
δ) *etiam.* – Om. Pa.
ε) *quod.* – *per hoc quod* EF.
ζ) *quae.* – *quod* EFsB, om. CGIKLpBH.
η) *cibo.* – *cibos* PABCDFGIL*a*; *et quod ... statum praesentem* om. HK.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM DIGNITAS DONORUM ATTENDATUR SECUNDUM ENUMERATIONEM ISAIAE XI

In Isaiam, cap. xi.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attenditur secundum enumerationem qua enumerantur
* Vers. 2, 3. Isaiae xi *. Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine
* Vers. 12. timorem: dicitur enim *Deut.* x *: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas*
* Vers. 6. *Dominum Deum tuum?* et Malach. i * dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Praeterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale: dicit enim Apostolus, I *ad Tim.*
* Vers. 8. iv *, quod *pietas ad omnia utilis est.* Sed bonum universale praefertur particularibus bonis. Ergo
α pietas, quae penultimo [α] enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Praeterea, scientia perficit iudicium hominis; consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium praeeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium: cum tamen post enumeretur.

4. Praeterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam; scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo: quae tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *de Serm. Dom. in Monte* *: *Videtur mihi septi-* * Lib. I, cap. iv.
formis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his [β] *gradibus sententiisque congruere* (de β
quibus fit mentio Matth. v *); *sed interest ordinis.* * Vers. 3 sqq.
Nam ibi (scilicet in Isaia) *enumeratio ab excellentioribus* [γ] *coepit: hic vero, ab inferioribus.* γ

Respondeo dicendum quod dignitas donorum

α) *penultimo.* – *pene ultimo* EF.
β) *his.* – Om. G, *in* ceteri.
γ) *excellentioribus.* – *excelsioribus* P.

dupliciter potest attendi: uno modo, simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus prout procedunt a suis principiis; alio modo, secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus: quia dona ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra * dictum est. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus; et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia et intellectus δ et scientia prudentiae et arti; ita tamen quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae, sicut prudentia et synesis eubuliae: ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium, praeferuntur pietati et fortitudini ε et timori; in quibus etiam pietas praefertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, et fortitudo temperantiae. Sed quantum ad materiam, fortitudo et consilium praeferuntur scientiae et pietati: quia scilicet fortitudo et consilium in arduis locum habent; pietas autem, et etiam scientia ζ, in communibus. – Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus praeferuntur: partim autem secundum ordinem materiae, secundum quod consilium et fortitudo praeferuntur scientiae et pietati.

* Art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod timor maxime requiritur quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiae timor Domini* *: non propter hoc quod sit ceteris dignius. Prius enim est, secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur *Proverb.* xvi *; quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

* Psalm. cx, vers. 10; *Eccli.* cap. I, vers. 16.

* Vers. 6; cf. cap. xv, vers. 27.

Ad secundum dicendum quod pietas non comparatur in verbis Apostoli, omnibus donis Dei; sed soli *corporali exercitationi*, de qua praemittit quod *ad modicum utilis est.*

Ad tertium dicendum quod scientia etsi praeferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium praefertur ratione materiae: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III *Ethic.* *; sed iudicium scientiae in omnibus locum habet.

* Cap. III, n. 10. – S. Th. lect. VII.

Ad quartum dicendum quod dona directiva, quae pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus prout egrediuntur a potentiis: ratio enim appetitivae praeeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiae, adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati: quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine, ratione materiae, numeratur ante scientiam et pietatem.

δ) *et intellectus.* – *intellectui* P, *intellectus* ed. *a.*
ε) *pietati et fortitudini.* – *pietati fortitudini* I, *et veritati* A, *pietati* ceteri.
ζ) *pietas autem, et etiam scientia.* – *scientia autem et consilium* codices.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM VIRTUTES SINT PRAEFERENDAE DONIS

III *Sent.*, dist. XXXIV, qu. I, art. I, ad 5; *De Virtut.*, qu. II, art. 2, ad 17.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod virtutes sint praeferendae donis. Dicit enim Augustinus, in XV *de Trin.* *, de caritate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt.* Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus Sancti.

* Cap. XVIII.

2. Praeterea, ea α quae sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus Sancti: dicit enim Gregorius, in II *Moral.* *, quod *donum Spiritus Sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format: et sic eandem mentem septem mox virtutibus* (idest donis) *temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra praecipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam, det* β *timorem.* Ergo virtutes sunt potiores donis.

* Cap. XLIX, al. XXVII, in vet. XXXVI.

3. Praeterea, *virtutibus nullus male uti potest*, ut Augustinus dicit *. Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius, in I *Moral.* *, quod *hostiam nostrae precis immolamus ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit* γ, *oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam praebet, praecipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se extra* δ *rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus iusto trepidat, in desperationis foveam mergat.* Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus Sancti.

* *De Lib. Arbit.*, lib. II, cap. XVIII, XIX.
* Cap. XXXV, al. XVIII.

Sed contra est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in aucto-

α) *ea.* – *eadem* ACDEGHILpB.
β) *det.* – *dat* ABCGHIKLpD, *Dei* PEFsD et *a.*
γ) *currit.* – Om. ABCFGpDEH, *intuetur* I, *apprehendit* K, *inquirit* LsH, *currit vel nimis inquirit* margo B, *confidat* sE. – Pro *praecipitet*, *praecipiet* P.
δ) *extra.* – Om. B, *infra vel extra* margo B, *infra* Pa et ceteri.

* Arg. 2. ritate inducta *; et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora [ε] virtutibus.

* Qu. LVIII, art. 3; qu. LXII, art. 1. RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supradictis * patet, virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae *. (* Cf. art. 4 huius qu.)

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi; sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in I *Moral.* *, quod *neque ad denarii perfectionem septem filii* (idest septem dona) *perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit* [ζ] *omne quod agunt.* (* Cap. XXVII, al. XII, in vet. XXVIII.)

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem: virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod caritas est virtus theologica; de qua concedimus quod sit potior donis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo, ordine perfectionis et dignitatis: sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi. Et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. – Alio modo, ordine generationis seu dispositionis: sicut dilectio proximi praecedit dilectionem Dei, quantum ad actum. Et sic virtutes morales et intellectuales praecedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

AD TERTIUM DICENDUM quod sapientia et intellectus et alia huiusmodi sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod caritate [η] informantur; quae *non agit perperam,* ut dicitur I *ad Cor.* XIII *. Et ideo sapientia et intellectu et aliis huiusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus Sancti. Sed ad hoc quod a caritatis perfectione non recedant, unum ab altero adiuvatur. Et hoc est quod Gregorius dicere intendit. (* Vers. 4.)

ε) *potiora.* – *perfectiora* codices.
ζ) *fuerit.* – *fiat* P.
η) *caritate.* – *per caritatem* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Omissis articulis quinto, sexto et septimo, in octavo attende proportiones: – hinc ratio, quae est caput virtutum, et virtutes intellectuales et morales; inde Deus, et virtutes theologicae et dona: – et videbis proportionalitatem hanc tenere quoad excellentiam coniunctionis ad caput, qua Auctor egebat ut concluderet theologicas esse nobiliores donis; et non quoad motionem moralium ab intellectualibus, et donorum a theologalibus. Iam enim * definitum est quod morales infusae sic se habent ad theologicales: dona autem non sic ad ipsas solas, sed adiuncto instinctu Spiritus Sancti. (* Cf. qu. LXIII, art. 3, Comment.; qu. LXV, art. 3, ad 1; art. 2 huius qu.)



QUAESTIO SEXAGISIMANONA

DE BEATITUDINIBUS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LV, Introd.

DEINDE considerandum est de beatitudinibus *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur.

Secundo: de praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.

Tertio: de numero beatitudinum.

Quarto: de convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM BEATITUDINES DISTINGUANTUR A VIRTUTIBUS ET DONIS

III *Sent.*, dist. XXXIV, qu. I, art. 4; *In Isaiam*, cap. XI; *In Matth.*, cap. V.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim, in libro *de Serm. Dom. in Monte* *, attribuit beatitudines in Matthaeo * enumeratas, donis Spiritus Sancti: Ambrosius autem, *super Lucam* *, attribuit beatitudines ibi enumeratas, quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

* Lib. I, cap. IV. * Cap. V, vers. 3 sqq. * Lib. V, in cap. VI, vers. 20 sqq.

2. PRAETEREA, humanae voluntatis non est nisi duplex regula: scilicet ratio, et lex aeterna, ut supra * habitum est. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem aeternam Spiritus Sancti, ut ex dictis * patet. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanae, praeter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

* Qu. XIX, art. 3, 4; qu. XXI, art. I. * Qu. LXVIII, art. I, 3 sqq.

3. PRAETEREA, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et iustitia, et misericordia; quae dicuntur esse quaedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

SED CONTRA EST quod quaedam enumerantur inter beatitudines, quae nec sunt virtutes nec dona; sicut paupertas, et luctus, et pax. Differunt ergo beatitudines et a virtutibus et a donis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur autem [α] aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi: unde et Philosophus dicit, in I *Ethic.* *, quod *pueri dicuntur beati propter spem;* et Apostolus dicit, *Rom.* VIII *: *Spe salvi facti sumus.* Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis [β] convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum: quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

* Qu. II, art. 7; qu. III, art. I. * Cap. IX, n. 10. – S. Th. lect. XIV. * Vers. 24.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra * dictum est. Et ideo Ambrosius, exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem, exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus Sancti.

* Qu. LXVIII, art. 8.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam, praeter virtutes et dona.

AD TERTIUM DICENDUM quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis: et similiter dicendum est de iustitia et de misericordia. Et quamvis haec videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quae perficiunt virtutes, ut dictum est *.

* Ibid., art. 2.

α) *autem.* – *enim* Pa.

β) *aliquis.* – *aliquid* PACDEFGIKLpB et *a*, om. H.

Commentaria Cardinalis Caietani

QUAESTIO sexagesimanona et septuagesima lectione frequenti, meditationeque iugi egent, non expositione. Duo tamen novitii, quoad speculationem, advertant. Alterum in sexagesimanona *: scilicet quod, licet dona omnia supra * dicta sint se habere ut exequentia in ordine ad instinctum Spiritus Sancti, sicut morales virtutes in ordine ad rationem; si comparentur tamen dona inter se, aliqua dicuntur dirigentia, ut sapientia, scientia et consilium; et aliqua exequentia, ut reliqua. – Alterum in quaestione septuagesima *: quod delectari in aliquo propter se formaliter, non distinguitur in littera contra delectari propter se finaliter quomodolibet, sed finaliter ultimate; et hoc vel simpliciter, vel in illo ordine. Omne enim delectans propter se formaliter, est etiam propter se finaliter aliquo modo: potest tamen subordinari alteri ut finis, ut in eodem primo articulo * dicitur.

* Art. 3, ad 2, 3. * Qu. LXVIII, art. I, 3 sqq. * Art. I, ad 2. * In resp. ad I.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PRAEMIA QUAE ATTRIBUUNTUR BEATITUDINIBUS, AD HANC VITAM PERTINEANT

In Matth., cap. v.



D SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praemia quae attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem praemiorum, ut dictum est *. Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo praemia ista pertinent ad vitam futuram.

* Art. praeced.

2. PRAETEREA, Luc. VI * ponuntur quaedam poenae per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Vae vobis qui saturati estis, quia esurietis. Vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Sed istae poenae non intelliguntur in hac vita: quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud *Iob* XXI *: *Ducunt in bonis dies suos.* Ergo nec praemia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

* Vers 25. * Vers. 13.

3. PRAETEREA, regnum caelorum, quod ponitur praemium paupertatis, est beatitudo caelestis; ut Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei* *. Plena etiam saturitas non nisi in futura vita habetur; secundum illud Psalmi XVI *: *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinae, ad vitam futuram pertinent; secundum illud I Ioan. III *: *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo praemia illa pertinent ad vitam futuram.

* Cf. lib. XVII, cap. VII; *de Serm. Dom. in Monte.*, lib. I, cap. IV. * Vers. 15. * Vers. 2.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Serm. Dom. in Monte* *: *Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in Apostolis credimus. Nam illa omnimoda, et in angelicam formam mutatio, quae post hanc vitam promittitur, nullis verbis* [α] *exponi potest.*

* Lib. I, cap. IV.

RESPONDEO DICENDUM quod circa ista praemia expositores sacrae Scripturae diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista praemia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt: sicut Ambrosius, *super Lucam* *. Augustinus vero dicit ** ea ad praesentem vitam pertinere. Chrysostomus autem, in suis Homiliis *, quaedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quaedam autem ad praesentem.

* Lib. V, in cap. VI, vers. 20. ** Loc. proxime cit. * Homil. XV *in Matth.*

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem, propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo, per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus: et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam: vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis [β], et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem viae, et ad perfectionem patriae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine: potest etiam esse et de auxilio gratiae, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psalmi XXVII *: *In Deo speravit cor meum, et adiutus sum.*

* Vers. 7.

AD SECUNDUM DICENDUM quod mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit, in I *Confess.* *: *Iussisti, Domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus.* Et Philosophus dicit, in IX *Ethic.* *, de malis, quod *contendit ipsorum anima, et hoc quidem huc trahit, illud autem illuc;* et postea concludit: *Si autem sic miserum est malum esse, fugiendum est malitiam intense.* – Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia praemia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus, etiam in hac vita; secundum illud Matth. XIX *, et Marc. X *: *Centuplum accipietis etiam* [γ] *in hoc saeculo.*

* Cap. XII. * Cap. IV, n. 9, 10. – S. Th. lect. IV. * Vers. 29. * Vers. 30.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura: sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit *, potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae requiescentis per desiderium in stabilitate [δ] haereditatis perpetuae, per terram significatae. Consolantur autem in hac vita, Spiritum [ε] Sanctum, qui *Paracletus*, idest Consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit *: *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. – Tamen haec perfectius erunt in patria.

* Loc. cit. in arg. *Sed contra*, cap. II. * Ioan. cap. IV, vers. 34.

α) *verbis.* – *exponitur vel* addunt codices.
β) *perfectis.* – *sanctis* (*et* addit F) *perfectis* ABFHIKL.
γ) *secundum illud ... accipietis, etiam.* – *secundum illud Marci* (*Matthaei* ABHIKL) x: *Centuplum accipiet* codices; XIX *et Marci* om. *a.*
δ) *in stabilitate.* – Om. E.
ε) *Spiritum.* – *per Spiritum* PFHKLsB et *a.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR BEATITUDINES

III *Sent.*, dist. XXXIV, qu. I, art. 4; *In Matth.*, cap. V.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est *. Donorum autem quaedam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet sapientia et intellectus: nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quae pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

* Art. I, ad I.

2. PRAETEREA, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia; sed etiam quaedam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiae vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines tanguntur.

3. PRAETEREA, inter dona exequentia in vita activa, timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiae. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. PRAETEREA, in sacra Scriptura tanguntur multae aliae beatitudines: sicut *Iob* V * dicitur: *Beatus homo qui corripitur a Domino;* et in Psalmo I *: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum;* et *Proverb.* III *: *Beatus vir qui invenit sapientiam.* Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

* Vers. 17.
* Vers. 1.
* Vers. 13.

SED CONTRA, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus Sancti. Beatitudines autem tanguntur octo [α].

5. PRAETEREA, Luc. VI * ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo, in Matthaeo *.

* Vers. 20 sqq.
* Cap. V, vers. 3 sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod beatitudines istae convenientissime enumerantur. Ad cuius evidentiam, est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt: quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo: si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio eius.

Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum: sive sint divitiae, sive sint honores. A quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic ut moderate eis utatur: per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur [β], *Beati pauperes spiritu:* quod potest referri vel ad contemptum divitiarum; vel ad contemptum honorum [γ], quod fit per humilitatem. – Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis, retrahit virtus ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis: donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo, secundum voluntatem divinam, totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, *Beati mites.* – A sequela vero passionum concupiscibilis, retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo: donum vero, eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimmo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo [δ]. Unde tertia beatitudo ponitur, *Beati qui lugent.*

Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere: quod pertinet ad iustitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit: ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiae impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam.* – Circa spontanea vero dona nos perficit virtus ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis [ε] nobis coniunctis: quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum, propter Dei reverentiam, solam necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia praestat: unde dicitur Luc. XIV *: *Cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos neque fratres tuos* etc., *sed voca pauperes et debiles* etc.: quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, *Beati misericordes.*

* Vers. 12, 13.

Ea vero quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius: et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam praemia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activae vitae, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activae vitae, quantum ad virtutes et dona quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis: ut scilicet mens homi-

α) *octo.* – *in octo* P.
β) *ponitur.* – *Matth.* V addit P.
γ) *honorum.* – *bonorum* PACDF.
δ) *assumendo.* – *assumant* codices et *a.*
ε) *aliis.* – *alias* BCDEFGIL, *alias huiusmodi* H.

nis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, *Beati mundo corde.* – Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activae vitae est pax; secundum illud Isaiae XXXII *: *Opus iustitiae pax.* Et ideo septima beatitudo ponitur, *Beati pacifici.*

* Vers. 17.

Ad primum ergo dicendum quod actus donorum pertinentium ad vitam activam, exprimuntur in ipsis meritis: sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in praemiis, ratione iam * dicta. Videre enim Deum respondet dono intellectus; et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae.

* In corpore.

Ad secundum dicendum * quod in his quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit, in II *Ethic.** Et ideo, quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur [ζ] inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt, sicut consiliari est actus consilii, et iudicare est actus scientiae: sed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus dirigunt [η], sicut scientiae lugere, et consilio misereri.

* Vid. Comment. Caiet. post art. I.
* Cap. II, n. I. - S. Th. lect. II.

Ad tertium dicendum quod in attributione beatitudinum ad dona, possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiae. Et secundum hoc, omnes primae quinque beatitudines possunt attribui scientiae et consilio, tanquam dirigentibus. Sed inter dona exequentia distribuuntur: ita scilicet quod esuries et sitis iustitiae, et etiam misericordia, pertineant ad pietatem, quae perficit hominem in his quae sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem, dicit enim Ambrosius, *super Lucam* *, quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere*, est enim fortitudo circa passiones irascibilis; paupertas vero et luctus ad [θ] donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi.

* Lib. V, in cap. VI, vers. 22.

Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum: et sic, quantum ad aliqua eorum, oportet aliter attribuere. Praecipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum; quae pertinet ad pietatem. Ad lugendum autem movet praecipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud *Eccle.* I *: *Qui addit scientiam, addit et dolorem.* Ad esuriendum autem iustitiae opera, praecipue movet animi fortitudo. Ad miserendum vero praecipue movet consilium Dei; secundum illud *Dan.* IV *: *Consilium meum regi placeat: peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* – Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus, in libro *de Serm. Dom. in Monte* *.

* Vers. 18.
* Vers. 24.
* Lib. I, cap. IV.

Ad quartum dicendum quod necesse est beatitudines omnes quae in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad praemia: quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo vel ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, *Beatus vir qui corripitur a Domino,* pertinet ad beatitudinem luctus. Quod vero dicitur, *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis. Quod vero dicitur, *Beatus vir qui invenit sapientiam,* pertinet ad praemium septimae beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quae possunt [ι] induci.

Ad quintum * dicendum quod octava beatitudo est quaedam confirmatio et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus [κ] in paupertate spiritus et mititate et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter nullam persecutionem [λ] recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet.

* Arg. *Sed contra.*

Ad sextum * dicendum quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas *. Unde beatitudines numerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum: quod excludit per hoc quod dicit, *Beati pauperes.* – Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus, in cibis et potibus et aliis huiusmodi: et hoc excludit per secundum quod ponit, *Beati qui esuritis.* – Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem: et hoc excludit tertio, dicens, *Beati qui nunc fletis.* – Quartum est exterior hominum favor: et hoc excludit quarto, dicens, *Beati eritis cum vos oderint homines.* – Et sicut Ambrosius dicit *, *paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebrosa non quaerit; esuries ad iustitiam, quia qui esurit, compatitur, et, compatiendo, largitur; fletus ad prudentiam, cuius est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem.*

* Arg. 2 *in contrarium.*
* Cf. cap. VI, vers. 17.
* Loc. cit., in vers. 20 sqq. - Cf. art. I, ad I.

ζ) *computantur.* – *computatur* ACDEFGHIpB; pro *quos, quod* AB CDHL, *quae* E, *quem* F, *quia* G, *quam* I.
η) *dirigunt.* – *diriguntur* P.
θ) *ad.* – *pertineant ad* ed. a, *pertinent ad* P.
ι) *possunt.* – *possent* ABCDEFGHI.
κ) *confirmatus.* – *firmatus* ABCDEFHIKL.
λ) *propter nullam persecutionem.* – *propter aliquam persecutionem non* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRAEMIA BEATITUDINUM CONVENIENTER ENUMERENTUR

III *Sent.*, dist. XXXIV, qu. I, art. 4.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praemia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim caelorum, quod est vita aeterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno caelorum, non oportuit alia praemia ponere.

2. PRAETEREA, regnum caelorum ponitur pro praemio et in prima beatitudine et in octava. Ergo, eadem ratione, debuit poni in omnibus.

3. PRAETEREA, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit *. In praemiis autem videtur procedi descendendo: nam possessio terrae est minus quam regnum caelorum. Ergo inconvenienter huiusmodi praemia assignantur.

* *De Serm. Dom. in Monte*, lib. I, cap. IV.

SED CONTRA EST auctoritas ipsius Domini, praemia huiusmodi proponentis *.

* Matth. cap. V, vers. 3 sqq.; Luc. cap. VI, vers. 20 sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod praemia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra * assignatas. Tres enim primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit: quam homo desiderat quaerens id quod naturaliter desideratur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis. Et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quandam et abundantiam: quorum utrumque importat regnum caelorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo. Et ideo regnum caelorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. – Quaerunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo. Unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terrae viventium: per quam significatur soliditas aeternorum bonorum. – Quaerunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi, habere consolationem contra praesentis vitae labores. Et ideo Dominus consolationem [α] lugentibus repromittit.

* Art. praeced.

Aliae vero duae beatitudines pertinent ad opera activae beatitudinis, quae sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum: a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni. Et ideo Dominus attribuit illa praemia his beatitudinibus, propter quae homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiae, non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus repleantur. Et ideo Dominus esurientibus iustitiam, saturitatem repromisit. – Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiae, ne se immisceant miseriis alienis. Et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur.

Aliae vero duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem: et ideo secundum convenientiam dispositionum quae ponuntur in merito, praemia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio repromittitur. – Constituere vero pacem vel in seipso vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis. Et ideo pro praemio [β] redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Chrysostomus dicit *, omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo [γ] aeterna; quam intellectus humanus non capit. Et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota, describeretur, observata convenientia ad merita [δ] quibus praemia attribuuntur.

* Homil. XV *in Matth.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut octava beatitudo est firmitas quaedam omnium beatitudinum, ita debentur sibi omnium beatitudinum praemia. Et ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter [ε] omnia praemia attribui. – Vel, secundum Ambrosium *, pauperibus spiritu repromittitur regnum caelorum, quantum ad gloriam animae: sed passis persecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

* *Super Luc.*, lib. V, in cap. VI, vers. 20 sqq.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam praemia secundum additionem se habent ad invicem. Nam plus est possidere terram regni caelorum, quam simpliciter habere: multa enim habemus quae non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari quam simpliciter consolari: nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem: ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem maius est Deum videre: sicut maior est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt. Summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

α) *consolationem. – vitae* addunt Pa.
β) *praemio. – praemiis* Pa.
γ) *beatitudo. – ipsa beatitudo* codices.
δ) *merita. – meritum* ACDEGHKLpB.
ε) *consequenter. – convenienter* EF, om. K.

QUAESTIO SEPTUAGESIMA

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LV, Introd.

Deinde considerandum est de fructibus *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.
Secundo: utrum differant a beatitudinibus.
Tertio: de eorum numero.
Quarto: de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI QUOS APOSTOLUS NOMINAT *AD GALATAS V*, SINT ACTUS

Ad Galat., cap. v, lect. vi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat *ad Galat.* v * (* Vers. 22, 23.), non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus: sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus: dicitur enim *Sap.* iii * (* Vers. 15.): *Bonorum laborum gloriosus est fructus;* et Ioan. iv * (* Vers. 36.): *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam aeternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in X *de Trin.* * (* Cap. x.), *fruimur cognitis in quibus voluntas propter* [α] *ipsa delectata conquiescit.* Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Praeterea, inter fructus Spiritus Sancti enumerantur ab Apostolo aliquae virtutes, scilicet caritas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra * (* Qu. LV, art. 1.) dictum est. Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth. xii * (* Vers. 33.): *Ex fructu arbor cognoscitur;* idest, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum quod nomen *fructus* a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus, quod ex planta producitur cum ad perfectionem pervenerit, et quandam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest: scilicet ad arborem producentem ipsum; et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur, nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur.

Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus: sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo et agrum et arborem, quae fructus non dicuntur; sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc, fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur: operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis. Si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quae est virtus Spiritus Sancti; sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cuiusdam divini seminis: dicitur enim I Ioan. iii * (* Vers. 9.): *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum quod, cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra inquantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus: sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur *Eccli.* xxiv * (* Vers. 23.): *Flores mei fructus honoris et honestatis.*

Ad secundum dicendum * (* Vid. Comment. Caiet. post art. 1 praec. qu.) quod, cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly *propter* dicit causam finalem: et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem: et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam. Sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. – Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter

α) *propter*. – Om. PABCDEFGHILa.

ultimum finem: in actibus autem virtuosis, non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continent, delectabilem [β] virtuosis. Unde Ambrosius dicit quod opera virtutum dicuntur fructus, *quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.*

Ad tertium dicendum quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum: sicut Augustinus dicit quod *fides est credere quod non vides* *; et *caritas est motus animi ad diligendum Deum et proximum* *. Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

* Tract. XL *in Ioan.*
* *De Doct. Christian.*, lib. III, cap. X.

β) *continent. delectabilem.* – *continet delectabilem* ACDEFGIKL, *continet delectabile in* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM FRUCTUS A BEATITUDINIBUS DIFFERANT

Ad Galat., cap. v, lect. vi; *In Isaiam*, cap. xi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra * dictum est. Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a Spiritu Sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus Spiritus Sancti.

* Qu. LXIX, art. I, ad I.

2. Praeterea, sicut se habet fructus vitae aeternae ad beatitudinem futuram, quae est rei; ita se habent fructus praesentis vitae ad beatitudines [α] praesentis vitae, quae sunt spei. Sed fructus vitae aeternae est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitae praesentis sunt ipsae beatitudines.

3. Praeterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra * dictum est. Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

* Qu. III, art. I; qu. IV, art. I.

Sed contra, quorum species sunt diversae, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines; ut patet per numerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

Respondeo dicendum quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis: sed ad rationem beatitudinis, ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera: quae etiam, ratione suae perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra * dictum est.

* Qu. LXIX, art. I, ad I.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus: non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum quod fructus vitae aeternae est simpliciter ultimus et perfectus: et ideo in nullo distinguitur a beatitudine futura [β]. Fructus autem praesentis vitae non sunt simpliciter ultimi et perfecti: et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *beatitudines.* – *beatitudinem* PKa; pro *sunt*, *est* P.

β) *futura.* – *aeterna futura* P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM FRUCTUS CONVENIENTER ENUMERENTUR AB APOSTOLO

III *Sent.*, dist. xxxiv, qu. I, art. 5; *Ad Galat.*, cap. v, lect. vi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret, *ad Galat.* v *, duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum praesentis vitae; secundum illud *Rom.* vi *: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione.* Et Isaiae xxvii * dicitur: *Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

* Vers. 22, 23.
* Vers. 22.
* Vers. 9.

2. Praeterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est *. Sed Dominus, Matth. xiii *, ponit triplicem terrae bonae fructum ex spirituali semine provenientem: scilicet *centesimum*, et *sexagesimum*, et *trigesimum*. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

* Art. I.
* Vers. 23.

3. Praeterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim * quod omnes beatitudines fructus dici possunt: sed non omnes hic enumerantur. Nihil etiam [α] hic ponitur ad actum sapientiae pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

* Art. praeced.

Respondeo dicendum quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum, conveniens est: et possunt significari per duodecim fructus

α) *etiam.* – *enim* PGKsB et ed. *a*, *autem* sD.

* Vers. 2. de quibus dicitur *Apoc.* ult. *: *Ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim.* Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo [β] mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero, ordinetur ad ea quae sunt iuxta; tertio vero, ad ea quae sunt infra.

Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet et in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum, est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut supra * dictum est. (* Qu. xxvii, art. 4; qu. xxviii, art. 6, ad. 2; qu. xli, art. 2, ad 1.) Et ideo inter fructus spiritus primo ponitur *caritas;* in qua specialiter Spiritus Sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor. Unde dicitur *Rom.* v *: (* Vers. 5.) *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* – Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet praesentem Deum, quem amat; secundum illud I Ioan. iv *: (* Vers. 16.) *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela caritatis est *gaudium.* – Perfectio autem gaudii est pax, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psalmo cxviii *: (* Vers. 165.) *Pax multa diligentibus legem tuam* [γ], *et non est illis scandalum,* quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax: scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur; et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur *pax.* – In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum: quod pertinet ad *patientiam.* – Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem:* nam *carere bono habet rationem mali,* ut dicitur in V *Ethic.* * (* Cap. iii, n. 14. – S. Th. lect. v.)

Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem, quantum ad voluntatem bene faciendi. Et ad hoc pertinet *bonitas.* – Secundo, quantum ad beneficentiae executionem. Et ad hoc pertinet *benignitas:* dicuntur enim benigni quos *bonus ignis* amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. – Tertio, quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis [δ] illata. Et ad hoc pertinet *mansuetudo,* quae cohibet iras. – Quarto, quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum. Et ad hoc pertinet *fides,* si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se: ut scilicet homo intellectum suum Deo subiiciat, et per consequens omnia quae ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo, primo quidem, quantum ad exteriores actiones, per *modestiam,* quae in omnibus dictis et factis [ε] modum observat. – Quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam* et *castitatem:* sive haec duo distinguantur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero etiam [ζ] a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus [η] autem neque patitur neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum quod sanctificatio fit per omnes virtutes: per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem [θ] generis: quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum: sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis. Sicut continentia coniugalis dicitur significari per fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis Sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis. Et ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet. – Et fides etiam si accipiatur prout est fundamentum *, habet quandam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem: (* Cf. corpus art.) unde Glossa * exponit: *Fides, idest de invisibilibus certitudo.* (* Interlin.)

Ad quartum * dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super epistolam *ad Galat.* *, *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret quot sint* (vel opera carnis, vel fructus spiritus); *sed ut ostenderet in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint.* (* Arg. *Sed contra.* * Cap. v, vers. 22, 23.) Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad haec reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo praedictorum * modorum. (* In corpore.) Unde et actus sapientiae, et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad caritatem, gaudium et pacem. – Ideo tamen potius haec quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

β) *primo.* – *in primo* Pla.
γ) *legem tuam.* – *nomen tuum* codices et *a.*
δ) *ab eis.* – *eis* sB.
ε) *et factis.* – Om. EF.
ζ) *etiam.* – Om. PpL et *a.*
η) *castus.* – *castitas* P
θ) *unitatem.* – *virtutem* PABCDEFGHIL*a.*

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI CONTRARIENTUR OPERIBUS CARNIS

Ad Galat., cap. v, lect. vi.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fructus non contrarientur operibus carnis quae Apostolus enumerat *. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus spiritus eis non contrariantur.

* *Ad Galat.*, cap. v, vers. 19 sqq.

2. PRAETEREA, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus spiritus. Ergo fructus spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. PRAETEREA, inter fructus spiritus primo ponuntur caritas, gaudium, pax: quibus non correspondent ea quae primo enumerantur inter opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia. Ergo fructus spiritus non contrariantur operibus carnis.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit ibidem *, quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.*

* Vers. 17.

RESPONDEO DICENDUM quod opera carnis et fructus spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem. Et hoc modo, in communi fructus Spiritus Sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim Sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem: appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis. Et sic non oportet quod singula singulis contraponantur: quia, sicut dictum est *, Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. – Sed tamen, secundum quandam adaptationem, Augustinus, super epistolam *ad Galat.* *, contraponit singulis operibus carnis singulos fructus. Sicut *fornicationi, quae est amor explendae libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur caritas, per quam anima coniungitur Deo: in qua etiam est vera castitas. Immunditiae autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptae: quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, propter quam bellum est gestum adversus evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, et inimicitias et contentiones et aemulationes, animositates et dissensiones, opponuntur longanimitas, ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus; et ad curandum, benignitas; et ad ignoscendum, bonitas. Haeresibus autem opponitur fides; invidiae, mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus, continentia.*

* Art. praeced., ad 4.

* Cap. v, vers. 22, 23.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse [α] fructus eius, sed magis corruptio quaedam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam*, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *: unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc, non est mirum si plura ponuntur opera carnis quam fructus spiritus.

* S. Th. lect. XXII. – Cf. Aristot., *Ethic.* lib. II, c. VI, n. 14; s. Th. lect. VII.

AD TERTIUM patet solutio ex dictis *.

* In corpore.

α) *esse.* – Om. codices.

INDEX

EORUM QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

PRIMA SECUNDAE

SUMMAE THEOLOGIAE

SANCTI THOMAE AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS

CARDINALIS CAIETANI

Praefatio . . . . . pag. v
Fratris Thomae de Vio Caietani Praefatio in Commentarios in Primam Secundae . . . . . » 3
Prologus . . . . . » 5

QUAESTIO PRIMA
De ultimo fine hominis.

Articulus I Utrum homini conveniat agere propter finem . . . . . pag. 6
» II Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae . . . . . » 9
» III Utrum actus hominis recipiant speciem ex fine . . . . . » 10
» IV Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae . . . . . » 11
» V Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines . . . . . » 13
» VI Utrum homo omnia quae vult, velit propter ultimum finem . . . . . » 14
» VII Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum . . . . . » 15
» VIII Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant . . . . . » 16

QUAESTIO SECUNDA
De his in quibus hominis beatitudo consistit.

Articulus I Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis . . . . . » 17
» II Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus . . . . . » 18
» III Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria . . . . . » 19
» IV Utrum beatitudo hominis consistat in potestate . . . . . » 20
» V Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono . . . . . » 21
» VI Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate . . . . . » 22
» VII Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animae . . . . . » 23
» VIII Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato . . . . . » 24

QUAESTIO TERTIA
Quid sit beatitudo.

Articulus I Utrum beatitudo sit aliquid increatum. » 26
» II Utrum beatitudo sit operatio . . . . . » 27
» III Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis, aut intellectivae tantum. » 28
» IV Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis . . . . . » 29
Articulus V Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici . . . . . » 31
» VI Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum. » 32
» VII Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum . . . . . » 34
» VIII Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae . . . . . » 35

QUAESTIO QUARTA
De his quae ad beatitudinem exiguntur.

Articulus I Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem . . . . . » 37
» II Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio . . . . . » 38
» III Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio . . . . . » 39
» IV Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis . . . . . » 40
» V Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus . . . . . » 42
» VI Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis . . . . . » 44
» VII Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona . . . . . » ib.
» VIII Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum . . . . . » 45

QUAESTIO QUINTA
De adeptione beatitudinis.

Articulus I Utrum homo possit consequi beatitudinem . . . . . » 47
» II Utrum unus homo possit esse beatior altero . . . . . » 48
» III Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus . . . . . » ib.
» IV Utrum beatitudo habita possit amitti. » 49
» V Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem . . . . . » 51
» VI Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae . . . . . » 52
» VII Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo . . . . . » 53
» VIII Utrum omnis homo appetat beatitudinem . . . . . » 54

QUAESTIO SEXTA

De voluntario et involuntario.

ARTICULUS I Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium . . . . pag. 55
» II Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis. . . . . » 57
» III Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. . . . . » 58
» IV Utrum violentia voluntati possit inferri . . . . » 59
» V Utrum violentia causet involuntarium. » 60
» VI Utrum metus causet involuntarium simpliciter. . . . . » 61
» VII Utrum concupiscentia causet involuntarium. . . . . » 62
» VIII Utrum ignorantia causet involuntarium. » ib.

QUAESTIO SEPTIMA

De circumstantiis humanorum actuum.

ARTICULUS I Utrum circumstantia sit accidens actus humani . . . . » 64
» II Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a theologo. » 65
» III Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in tertio *Ethicorum*. . . » ib.
» IV Utrum sint principales circumstantiae *propter quid*, et *ea in quibus est operatio* . . . . » 66

QUAESTIO OCTAVA

De voluntate, quorum sit ut volitorum.

ARTICULUS I Utrum voluntas sit tantum boni. . . . » 68
» II Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem. . » 70
» III Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem. » 71

QUAESTIO NONA

De motivo voluntatis.

ARTICULUS I Utrum voluntas moveatur ab intellectu. » 74
» II Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo. . . . . » 76
» III Utrum voluntas moveat seipsam. . . . » 77
» IV Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio. . . . . » 78
» V Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti. . . . . » 80
» VI Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio. . . . . . » 81

QUAESTIO DECIMA

De modo quo voluntas movetur.

ARTICULUS I Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. . . . . » 83
» II Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto. . . . . » 85
» III Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu . . . . » 87
» IV Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo quod est Deus. » 88

QUAESTIO UNDECIMA

De fruitione, quae est actus voluntatis.

ARTICULUS I Utrum frui sit actus appetitivae potentiae. . . . . » 90
» II Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae, an etiam animalibus brutis. » 91
» III Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. » 92
» IV Utrum fruitio sit solum finis habiti. . » ib.

QUAESTIO DUODECIMA

De intentione.

ARTICULUS I Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis . . . . » 94
» II Utrum intentio sit tantum ultimi finis. » 95
» III Utrum aliquis possit simul duo intendere. . . . . » ib.
» IV Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem. . » 96
» V Utrum intentio conveniat brutis animalibus . . . . » 97

QUAESTIO DECIMATERTIA

De electione, quae est actus voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem.

ARTICULUS I Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis. . . . . pag. 98
» II Utrum electio conveniat brutis animalibus. . . . . » 99
» III Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis. . . . . » 100
» IV Utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur . . . . » 101
» V Utrum electio sit solum possibilium. . » 102
» VI Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere . . . . » 103

QUAESTIO DECIMAQUARTA

De consilio, quod electionem praecedit.

ARTICULUS I Utrum consilium sit inquisitio. . . . . » 105
» II Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem. . . . . » 106
» III Utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur. . . . . » ib.
» IV Utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur. . . . . » 107
» V Utrum consilium procedat ordine resolutorio. . . . . » ib.
» VI Utrum consilium procedat in infinitum. » 108

QUAESTIO DECIMAQUINTA

De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem.

ARTICULUS I Utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis . . . . . . » 110
» II Utrum consensus conveniat brutis animalibus . . . . » 111
» III Utrum consensus sit de fine, vel de his quae sunt ad finem. . . . . » ib.
» IV Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem. » 112

QUAESTIO DECIMASEXTA

De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem.

ARTICULUS I Utrum uti sit actus voluntatis. . . . . » 114
» II Utrum uti conveniat brutis animalibus. » 115
» III Utrum usus possit esse etiam ultimi finis . . . . » ib.
» IV Utrum usus praecedat electionem. . . » 116

QUAESTIO DECIMASEPTIMA

De actibus imperatis a voluntate.

ARTICULUS I Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis . . . . » 118
» II Utrum imperare pertineat ad animalia bruta. . . . . » 119
» III Utrum usus praecedat imperium. . . . » 120
» IV Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus, vel diversi. . . . . . » ib.
» V Utrum actus voluntatis imperetur. . . » 121
» VI Utrum actus rationis imperetur. . . . » 122
» VII Utrum actus appetitus sensitivi imperetur. . . . . » ib.
» VIII Utrum actus animae vegetabilis imperetur. . . . . » 124
» IX Utrum actus exteriorum membrorum imperentur. . . . . » 125

QUAESTIO DECIMAOCTAVA

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali.

ARTICULUS I Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala. . . . . » 127
» II Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto. . . . . . » 128
» III Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia. . . . . » 129
» IV Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine. . . . . » 130
» V Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie. . . . . . . » 131

ARTICULUS VI Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. . . . . pag. 132
» VII Utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere, vel e converso. . » 133
» VIII Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem. . . . . . . » 134
» IX Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum . . . . » 137
» X Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali . . . . » 138
» XI Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali. . » 139

QUAESTIO DECIMANONA

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis.

ARTICULUS I Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto. . . . . » 141
» II Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto. . . . . » 142
» III Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione. . . . . » 143
» IV Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege aeterna. . . . . » 144
» V Utrum voluntas discordans a ratione errante, sit mala . . . . » 145
» VI Utrum voluntas concordans rationi erranti, sit bona. . . . . » 146
» VII Utrum voluntatis bonitas in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. . . . . » 147
» VIII Utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione . . . . . » 148
» IX Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. » 149
» X Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito, ad hoc quod sit bona. . . » 150

QUAESTIO VIGESIMA

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum.

ARTICULUS I Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori. . . . . » 153
» II Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis. » 154
» III Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus. . . . . . » 157
» IV Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate et malitia supra actum interiorem. . . . . » 159
» V Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum . . . . » 161
» VI Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus. . . . . » 162

QUAESTIO VIGESIMAPRIMA

De iis quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae.

ARTICULUS I Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. . . . . . . » 164
» II Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis. . . . . » 165
» III Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti. . . . . » 166
» IV Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. . . » 167

QUAESTIO VIGESIMASECUNDA

De subiecto passionum animae.

ARTICULUS I Utrum aliqua passio sit in anima. . . » 168
» II Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva. . . . » 169
ARTICULUS III Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas. . . . . pag. 171

QUAESTIO VIGESIMATERTIA

De differentia passionum ab invicem.

ARTICULUS I Utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili. . . . . » 173
» II Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali . . . . » 174
» III Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium . . . . » 175
» IV Utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem . . . . » 176

QUAESTIO VIGESIMAQUARTA

De bono et malo in animae passionibus.

ARTICULUS I Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri . » 179
» II Utrum omnis passio animae sit mala moraliter . . . . » 180
» III Utrum passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus . . . . » 188
» IV Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie . . . . » 112

QUAESTIO VIGESIMAQUINTA

De ordine passionum ad invicem.

ARTICULUS I Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso. . . . . » 183
» II Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis . . . . » 184
» III Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis . . . . » 186
» IV Utrum istae sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor. » 187

QUAESTIO VIGESIMASEXTA

De passionibus animae in speciali. Et primo, de amore.

ARTICULUS I Utrum amor sit in concupiscibili . . . » 188
» II Utrum amor sit passio. . . . . » 189
» III Utrum amor sit idem quod dilectio. » ib.
» IV Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae . . . . » 190

QUAESTIO VIGESIMASEPTIMA

De causa amoris.

ARTICULUS I Utrum bonum sit sola causa amoris. » 192
» II Utrum cognitio sit causa amoris . . . » 193
» III Utrum similitudo sit causa amoris . . » 194
» IV Utrum aliqua alia passionum animae sit causa amoris. . . . . » 195

QUAESTIO VIGESIMAOCTAVA

De effectibus amoris.

ARTICULUS I Utrum unio sit effectus amoris . . . . » 197
» II Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris. . . . . » 198
» III Utrum extasis sit effectus amoris. . . » 199
» IV Utrum zelus sit effectus amoris. . . . » 200
» V Utrum amor sit passio laesiva amantis. » 201
» VI Utrum amor sit causa omnium quae amans agit . . . . » 202

QUAESTIO VIGESIMANONA

De odio.

ARTICULUS I Utrum causa et obiectum odii sit malum . . . . » 203
» II Utrum odium causetur ex amore. . . » 204
» III Utrum odium sit fortius quam amor. » 205
» IV Utrum aliquis possit habere odio seipsum . . . . » 206
» V Utrum aliquis possit odio habere veritatem. . . . . » ib.
» VI Utrum aliquid possit haberi odio in universali . . . . » 207

QUAESTIO TRIGESIMA

De concupiscentia.

ARTICULUS I Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo. . . . . *pag.* 209
» II Utrum concupiscentia sit passio specialis. . . . . » 210
» III Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales . . » 211
» IV Utrum concupiscentia sit infinita. . . » 212

QUAESTIO TRIGESIMAPRIMA

De delectatione secundum se.

ARTICULUS I Utrum delectatio sit passio. . . . . . . » 215
» II Utrum delectatio sit in tempore . . . » 216
» III Utrum delectatio differat a gaudio. . » 217
» IV Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo . . . . » ib.
» V Utrum delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus. . . . » 219
» VI Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus. . . . . » 220
» VII Utrum aliqua delectatio sit non naturalis . . . . » 221
» VIII Utrum delectatio possit esse delectationi contraria. . . . . » 222

QUAESTIO TRIGESIMASECUNDA

De causa delectationis.

ARTICULUS I Utrum operatio sit causa propria delectationis . . . . » 223
» II Utrum motus sit causa delectationis . » 225
» III Utrum spes et memoria sint causae delectationis. . . . . » 226
» IV Utrum tristitia sit causa delectationis. » ib.
» V Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis . . . . » 227
» VI Utrum benefacere alteri sit causa delectationis . . . . » 228
» VII Utrum similitudo sit causa delectationis. . . . . » ib.
» VIII Utrum admiratio sit causa delectationis. » 229

QUAESTIO TRIGESIMATERTIA

De effectibus delectationis.

ARTICULUS I Utrum delectationis sit dilatare . . . . » 231
» II Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium. . . . . » ib.
» III Utrum delectatio impediat usum rationis . . . . » 232
» IV Utrum delectatio perficiat operationem. » 233

QUAESTIO TRIGESIMAQUARTA

De bonitate et malitia delectationum.

ARTICULUS I Utrum omnis delectatio sit mala. . . » 235
» II Utrum omnis delectatio sit bona. . . » 236
» III Utrum aliqua delectatio sit optimum. » 237
» IV Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus. . . . » 238

QUAESTIO TRIGESIMAQUINTA

De dolore, seu tristitia, secundum se.

ARTICULUS I Utrum dolor sit passio animae . . . . » 240
» II Utrum tristitia sit idem quod dolor. . » 241
» III Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi . . . . » ib.
» IV Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur . . . . » 242
» V Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria . . . . » 243
» VI Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda . . . . . » 245
» VII Utrum dolor exterior sit maior quam interior . . . . » 246
» VIII Utrum sint tantum quatuor species tristitiae. . . . . » 247

QUAESTIO TRIGESIMASEXTA

De causis tristitiae seu doloris.

ARTICULUS I Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum coniunctum. . . . . *pag.* 249
» II Utrum concupiscentia sit causa doloris. » 250
» III Utrum appetitus unitatis sit causa doloris . . . . » 251
» IV Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris. . . . . » ib.

QUAESTIO TRIGESIMASEPTIMA

De effectibus doloris vel tristitiae.

ARTICULUS I Utrum dolor auferat facultatem addiscendi . . . . » 253
» II Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris. . . . . » 254
» III Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. . . . . » ib.
» IV Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliae animae passiones . . . . » 255

QUAESTIO TRIGESIMAOCTAVA

De remediis tristitiae seu doloris.

ARTICULUS I Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem . . . . . . » 257
» II Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum . . . . » 258
» III Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum. . . . . . . » ib.
» IV Utrum per contemplationem veritatis, dolor et tristitia mitigentur . . . . . » 259
» V Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea. . . . . » ib.

QUAESTIO TRIGESIMANONA

De bonitate et malitia tristitiae seu doloris.

ARTICULUS I Utrum omnis tristitia sit mala. . . . . » 261
» II Utrum tristitia possit esse bonum honestum. . . . . » 262
» III Utrum tristitia possit esse bonum utile. » 263
» IV Utrum dolor corporis sit summum malum. . . . . » ib.

QUAESTIO QUADRAGESIMA

De passionibus irascibilis. Et primo, de spe et desperatione.

ARTICULUS I Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. . . . . » 265
» II Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva. . . . . » 266
» III Utrum spes sit in brutis animalibus. . » 267
» IV Utrum spei contrarietur desperatio . . » 269
» V Utrum causa spei sit experientia. . . . » ib.
» VI Utrum in iuvenibus et in ebriosis abundet spes. . . . . » 270
» VII Utrum spes sit causa amoris. . . . . . » 271
» VIII Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat. . . . . » ib.

QUAESTIO QUADRAGESIMAPRIMA

De timore secundum se.

ARTICULUS I Utrum timor sit passio animae . . . . » 272
» II Utrum timor sit specialis passio. . . . » 273
» III Utrum sit aliquis timor naturalis. . . » ib.
» IV Utrum convenienter assignentur species timoris. . . . . » 274

QUAESTIO QUADRAGESIMASECUNDA

De obiecto timoris.

ARTICULUS I Utrum obiectum timoris sit bonum, vel malum. . . . . » 276
» II Utrum malum naturae sit obiectum timoris. . . . . » 277
» III Utrum timor sit de malo culpae . . . » ib.
» IV Utrum timor ipse timeri possit. . . . » 278
» V Utrum repentina magis timeantur. . . » 279
» VI Utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur. . . . . . . » ib.

QUAESTIO QUADRAGESIMATERTIA

De causa timoris.

ARTICULUS I Utrum causa timoris sit amor. . . . . *pag.* 281
» II Utrum causa timoris sit defectus. . . » 282

QUAESTIO QUADRAGESIMAQUARTA

De effectibus timoris.

ARTICULUS I Utrum timor faciat contractionem. . . » 283
» II Utrum timor faciat consiliativos. . . . » 284
» III Utrum timor faciat tremorem. . . . . » 285
» IV Utrum timor impediat operationem. . » ib.

QUAESTIO QUADRAGESIMAQUINTA

De audacia.

ARTICULUS I Utrum audacia sit contraria timori. . . » 287
» II Utrum audacia consequatur spem. . . » 288
» III Utrum defectus aliquis sit causa audaciae. . . . . » 289
» IV Utrum audaces sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. . » 290

QUAESTIO QUADRAGESIMASEXTA

De ira secundum se.

ARTICULUS I Utrum ira sit specialis passio. . . . . » 292
» II Utrum obiectum irae sit bonum, vel malum. . . . . » 293
» III Utrum ira sit in concupiscibili. . . . » 294
» IV Utrum ira sit cum ratione. . . . . . . » ib.
» V Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. . . . . » 295
» VI Utrum ira sit gravior quam odium. . » 296
» VII Utrum ira sit ad illos solum ad quos est iustitia. . . . . » 297
» VIII Utrum convenienter assignentur species irae. . . . . » 298

QUAESTIO QUADRAGESIMASEPTIMA

De causa effectiva irae, et de remediis eius.

ARTICULUS I Utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur. . . » 300
» II Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae . . . . » 301
» III Utrum excellentia irascentis sit causa irae . . . . » 302
» IV Utrum defectus alicuius sit causa ut contra eum facilius irascamur. . . . » ib.

QUAESTIO QUADRAGESIMAOCTAVA

De effectibus irae.

ARTICULUS I Utrum ira causet delectationem. . . . » 304
» II Utrum ira maxime causet fervorem in corde. . . . . » ib.
» III Utrum ira maxime impediat rationis usum. . . . . » 305
» IV Utrum ira maxime causet taciturnitatem . . . . » 306

QUAESTIO QUADRAGESIMANONA

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam.

ARTICULUS I Utrum habitus sit qualitas . . . . . . » 309
» II Utrum habitus sit determinata species qualitatis. . . . . » 310
» III Utrum habitus importet ordinem ad actum. . . . . » 312
» IV Utrum sit necessarium esse habitum. » 315

QUAESTIO QUINQUAGESIMA

De subiecto habituum.

ARTICULUS I Utrum in corpore sit aliquis habitus. » 317
» II Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel suam potentiam. . . . . » 318
» III Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. . . . . » 319
» IV Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus . . . . » 320
» V Utrum in voluntate sit aliquis habitus. » 322
» VI Utrum in angelis sit aliquis habitus. » ib.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAPRIMA

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

ARTICULUS I Utrum aliquis habitus sit a natura. . *pag.* 325
» II Utrum aliquis habitus causetur ex actibus. . . . . » 327
» III Utrum per unum actum possit generari habitus. . . . . » 328
» IV Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo. . . . . » 329

QUAESTIO QUINQUAGESIMASECUNDA

De augmento habituum.

ARTICULUS I Utrum habitus augeantur. . . . . . . » 330
» II Utrum habitus augeatur per additionem. » 333
» III Utrum quilibet actus augeat habitum. » 336

QUAESTIO QUINQUAGESIMATERTIA

De corruptione et diminutione habituum.

ARTICULUS I Utrum habitus corrumpi possit. . . . » 337
» II Utrum habitus possit diminui. . . . . » 338
» III Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere . . . . » 339

QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUARTA

De distinctione habituum.

ARTICULUS I Utrum multi habitus possint esse in una potentia. . . . . » 341
» II Utrum habitus distinguantur secundum obiecta . . . . » 342
» III Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. . . . . » 343
» IV Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur. . . . . » 344

QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUINTA

De virtutibus, quantum ad suas essentias.

ARTICULUS I Utrum virtus humana sit habitus. . . » 349
» II Utrum virtus humana sit habitus operativus. . . . . » 350
» III Utrum virtus humana sit habitus bonus. » 352
» IV Utrum virtus convenienter definiatur. » 353

QUAESTIO QUINQUAGESIMASEXTA

De subiecto virtutis.

ARTICULUS I Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto. . . . . » 355
» II Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis . . . . » 356
» III Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis. . . . . » ib.
» IV Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subiectum virtutis. . . . . » 359
» V Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subiectum virtutis. . . . . . . » 360
» VI Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis . . . . » 361

QUAESTIO QUINQUAGESIMASEPTIMA

De distinctione virtutum intellectualium.

ARTICULUS I Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. . . . . » 364
» II Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus. . . . . » 365
» III Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. . . . . » 366
» IV Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte . . . . » 367
» V Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. . . . . » 368
» VI Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae. . . . » 370

QUAESTIO QUINQUAGESIMAOCTAVA

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

ARTICULUS I Utrum omnis virtus sit moralis. . . . » 372
» II Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali . . . . » 373

ARTICULUS III Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem . . . . . pag. 374
» IV Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali . . . . » 375
» V Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali . . . . » 376

QUAESTIO QUINQUAGESIMANONA

De comparatione virtutis moralis ad passionem.

ARTICULUS I Utrum virtus moralis sit passio. . . . » 380
» II Utrum virtus moralis possit esse cum passione. . . . . » 381
» III Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia . . . . » 382
» IV Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones . . . . » 383
» V Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione . . . . » ib.

QUAESTIO SEXAGESIMA

De distinctione virtutum moralium ad invicem.

ARTICULUS I Utrum sit una tantum virtus moralis. » 385
» II Utrum virtutes morales quae sunt circa operationes, distinguantur ab his quae sunt circa passiones. . . . . » 387
» III Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis. . . . . » 389
» IV Utrum circa diversas passiones diversae sint virtutes morales. . . . . . » 390
» V Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum. » ib.

QUAESTIO SEXAGESIMAPRIMA

De virtutibus cardinalibus.

ARTICULUS I Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. . . . . » 394
» II Utrum sint quatuor virtutes cardinales. » 395
» III Utrum aliae virtutes magis debeant dici principales quam istae. . . . . . . » 396
» IV Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem. . . . . » ib.
» V Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares. » 398

QUAESTIO SEXAGESIMASECUNDA

De virtutibus theologicis.

ARTICULUS I Utrum sint aliquae virtutes theologicae. » 401
» II Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus. » 402
» III Utrum convenienter fides, spes et caritas ponantur virtutes theologicae. » 403
» IV Utrum fides sit prior spe, et spes caritate . . . . » 404

QUAESTIO SEXAGESIMATERTIA

De causa virtutum.

ARTICULUS I Utrum virtus insit nobis a natura. . » 406
» II Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. . . . . . . » 407
» III Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem. . . . . . » 409
» IV Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine, sit eiusdem speciei cum virtute infusa. . . . . . . » 410

QUAESTIO SEXAGESIMAQUARTA

De medio virtutum.

ARTICULUS I Utrum virtutes morales sint in medio. » 412
» II Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. . . . . . » 413
» III Utrum virtutes intellectuales consistant in medio . . . . » 414
» IV Utrum virtutes theologicae consistant in medio . . . . » 416

QUAESTIO SEXAGESIMAQUINTA

De connexione virtutum.

ARTICULUS I Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae . . . . pag. 418
» II Utrum virtutes morales possint esse sine caritate . . . . » 423
» III Utrum caritas possit esse sine aliis virtutibus moralibus. . . . . » 424
» IV Utrum fides et spes possint esse sine caritate . . . . » 425
» V Utrum caritas possit esse sine fide et spe. » 427.

QUAESTIO SEXAGESIMASEXTA

De aequalitate virtutum.

ARTICULUS I Utrum virtus possit esse maior vel minor. . . . . » 428
» II Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint aequales. . . . . . » 429
» III Utrum virtutes morales praeemineant intellectualibus . . . . » 431
» IV Utrum iustitia sit praecipua inter virtutes morales . . . . » 434
» V Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales. . . . . » 435
» VI Utrum caritas sit maxima inter virtutes theologicas . . . . » 437

QUAESTIO SEXAGESIMASEPTIMA

De duratione virtutum post hanc vitam.

ARTICULUS I Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam . . . . » 438
» II Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam. . . . . » 439
» III Utrum fides maneat post hanc vitam. » 440
» IV Utrum spes maneat post mortem in statu gloriae. . . . . » 442
» V Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. . . . . » 443
» VI Utrum remaneat caritas post hanc vitam in gloria . . . . » 445

QUAESTIO SEXAGESIMAOCTAVA

De donis.

ARTICULUS I Utrum dona differant a virtutibus. . . » 446
» II Utrum dona sint necessaria homini ad salutem . . . . » 448
» III Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus. » 449
» IV Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur. . . . . . . » 450
» V Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa. . . . . » 451
» VI Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria. . . . . » 452
» VII Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiae XI. » 453
» VIII Utrum virtutes sint praeferendae donis. » 454

QUAESTIO SEXAGESIMANONA

De beatitudinibus.

ARTICULUS I Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis. . . . . » 456
» II Utrum praemia quae attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant. » 457
» III Utrum convenienter enumerentur beatitudines. . . . . » 458
» IV Utrum praemia beatitudinum convenienter enumerentur. . . . . » 460

QUAESTIO SEPTUAGESIMA

De fructibus Spiritus Sancti.

ARTICULUS I Utrum fructus Spiritus Sancti quos Apostolus nominat *ad Galatas* V, sint actus. . . . . » 461
» II Utrum fructus a beatitudinibus differant . . . . » 462
» III Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo. . . . . » ib.
» IV Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis. . . . . . . » 464

IMPRIMATUR

Fr. Raphael Pierotti Ord. Praed. S. Pal. Ap. Magister.

IMPRIMATUR

Iulius Lenti Patr. Constantinop. Vicesgerens.